Platens nachbildungen aus dem Diwan des Hafis

Friedrich Veit

PLATENS NACHBILDUNGEN AUS DEM DIWAN DES HAFIS

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

EINER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

EBERHARD-KARLS-UNIVERSITÄT
ZU TÜBINGEN

VORGELEGT

VON

FRIEDRICH VEIT
AUS TÜBINGEN.

SEPARATABDRUCK AUS DEN „STUDIEN ZUR VERGLEICHENDEN LITERATURGESCHICHTE“ HERAUSGEGEBEN VON PROFESSOR DR. MAX KOCH.

BERLIN
VERLAG VON ALEXANDER DUNCKER
1908.

Genehmigt von der philosophischen Fakultät
der Universität Tübingen.

Referent: Professor Dr. Seybold.

16. Juli 1908.

Gharîbân râ gharîbân yâd dârand,
Ke êschân yak-digar râ yâdgâr and.

Hafis.

Graf Platens Nachbildungen aus dem Diwan des Hafis und ihr persisches Original.

Von

Friedrich Veit (Tübingen).

Bei vorliegender Arbeit bin ich von verschiedenen Seiten mannigfach unterstützt und gefördert worden. Mein Dank gebührt in erster Reihe der Königl. Bayerischen Hof- und Staatsbibliothek in München, die mir eine ganze Reihe von ihr gehörigen Handschriften auf längere Zeit nach Tübingen geschickt hat; insbesondere auch dem Bibliothekar an genannter Bibliothek, Herrn Dr. Erich Petzet, der mir außerdem auf verschiedene Anfragen bereitwilligst Auskunft erteilte. Ferner der Kaiserl. Universitäts- und Landesbibliothek zu Straßburg, die mir ihre reichen Bücherschätze in liberalster Weise zugänglich gemacht und mir auch allerlei davon nach Tübingen mitzunehmen gestattet hat. Weiter bin ich zu Danke verpflichtet meinem lieben Freund und einstigen Lehrer, Professor Dr. Paul Horn in Straßburg, der mittelbar die Veranlassung zu dieser Arbeit gab, und mir auch während derselben durch Literaturangaben u. dgl. beigesprungen ist. Wertvolle mündliche Angaben über das heutige Leben in Schiras und Bagdad verdanke ich Herrn Professor Dr. Andreas in Göttingen, sowie meinem lieben Freunde, Professor Dr. Adam Mez in Basel. Endlich -- last but not least – sei gedankt dem Herausgeber dieser Zeitschrift, der seine Vermittlung bei Entleihung der Münchener Handschriften eintreten ließ.[1])

---

[1]) Bei der Wiedergabe persischer Wörter und Zitate war ich durch typographische Rücksichten sehr beschränkt: ich durfte weder persische

Literatur- und Abkürzungsverzeichnis.[1])

Aumer = Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Regiae Monacensis I, 3: Die persischen Handschriften der Königl. Hof- und Staatsbibliothek in München beschr. von Jos. Aumer, München 1866.

Browne = A Literary History of Persia. By Edward G. Browne. London. I: 1902; II: 1906.

Grundr. = Grundriß der iranischen Philologie . . . herausg. von Wilh. Geiger und Ernst Kuhn. Straßburg 1895 – 1904.

Originaltypen noch die üblichen Transskriptions-Buchstaben verwenden. Unter diesen Umständen mußte ich mich bei der Umschrift vorwiegend an die deutsche Orthographie halten und auch einheitliche Laute (z. B. ch, sch) durch Buchstabengruppen ausdrücken. – Im allgemeinen halte man sich im folgenden bei der Aussprache persischer Wörter an die Regeln der deutschen Bühnenaussprache, wie sie jetzt durch Siebs (Grundzüge d. Bühnenaussprache. 2. Aufl. Berlin 1904) kodifiziert sind. Vokale sind stets kurz zu sprechen, soweit sie nicht durch darübergesetztes ^ als Längen bezeichnet sind. Für z und gh gilt die holländische Aussprache (stimmhafte interdentale bzw. velare Spirans), für th die englische (stimmlose postdentale Spirans); d ist nach Vokalen als stimmhafte postdentale Spirans (wie englisches th in smooth, father) zu sprechen, sonst wie im Deutschen; s ist stets stimmlos. Bei den zahlreichen aus dem Arabischen stammenden Lehnwörtern lasse ich die feineren Nuancen des arabischen Konsonantismus unbezeichnet, schreibe also für beide arabische k-Laute nur k, für beide arabische h-Laute nur h usf. – Die Aussprache des Neupersischen zu Hafis' Zeit (14. Jahrh.) ist bei dem heutigen Stande der Forschung nicht mit hinreichender Genauigkeit festzustellen: ist doch auch die weit mehr als die Iranistik gepflegte Germanistik noch nicht so weit, phonetisch genau angeben zu können, wie etwa Herr Walter von der Vogelweide oder Herr Hartmann von Ouwe Wörter wie stein, liute, getân ausgesprochen haben. (Übrigens hat Hafis im allgemeinen ebensowenig wie z. B. die mhd. Dichter in der Umgangssprache seiner Zeit gedichtet: es ist uns in seinem Diwan ein Gedicht erhalten, in welchem der Dialekt seiner Vaterstadt, das Schîrâzî, verwandt ist, nämlich das Stück HB. 572 = HR. III, 226; vgl. dazu Grundr. I, 2, 381). Auch wie Hafis' Gedichte heutzutage in seiner Heimat gelesen werden, ist mir unbekannt. Mit einiger Sicherheit zu erschließen ist dagegen die Aussprache des Persischen zur Zeit der Entstehung der neupersischen Schriftsprache, also etwa im 9. Jahrhundert n. Chr. Ich glaube somit am sichersten zu gehen, wenn ich bei der Umschreibung diese Sprachstufe (die ja allerdings 500 Jahre älter ist als Hafis) wiederzugeben trachte: es ist dies dann jedenfalls die Sprache, die Hafis schrieb, ja die seine Landsleute noch gegenwärtig schreiben.

[1]) Hubert Tschersigs Monographie „Die deutsche Gaselendichtung und Graf Platens Gaselen", die als XI. Bd. von Koch-Sarrazins „Breslauer Beiträgen zur Literaturgeschichte" (Leipzig, Quelle & Meyer, 1907) erscheint, ist noch vor Veits Untersuchung, unabhängig von ihr, abgeschlossen worden. (Anm. d. Red.)

Hammer = Der Diwan von Mohammed Schemsed-din Hafis. Aus dem Persischen zum erstenmal ganz übersetzt von Joseph v. Hammer. Stuttgart und Tübingen 1812—1813.

HB. = Die Lieder des Hafis. Persisch mit dem Kommentar des Sudi hrsg. von Herm. Brockhaus. Leipzig 1854—1860. [angeführt nach Gaselen und Beits]

HR. = Der Diwan des großen lyrischen Dichters Hafis im persischen Original hrsg., ins Deutsche metrisch übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Vincenz Ritter von Rosenzweig-Schwannau. Wien 1858—1864. [angeführt nach Band und Seite]

Horn = Geschichte der persischen Literatur. Von Prof. Dr. Paul Horn. Leipzig, C. F. Amelangs Verlag, 1901 = Die Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen: VI. Band, 1. Halbband.

JA. = Journal Asiatique ... publié par la Société Asiatique. Paris. [angeführt nach Serie, Band u. Seite]

Jackson = Persia past and present, a book of travel and research ... by A. V. Williams Jackson. New-York 1906.

Jacob = Das Weinhaus nebst Zubehör nach den Gazelen des Hafiz ... Von G. Jacob (= Orientalische Studien, Theodor Nöldeke zum 70. Geburtstag gewidmet ... Gießen 1906: II, 1055—1076). [angeführt nach den Seitenzahlen des Sonder-Abdrucks]

N. = Platens Nachbildungen aus dem Diwan des Hafis (= Pl R I, 551—590). [angeführt nach Nummern[1]) und Strofen]

Or. Lit. = Die orientalischen Literaturen ... von Erich Schmidt, A. Ermann, C. Bezold usw. ... Berlin und Leipzig 1906.

Pendn. = Pend-namèh, ou le livre des conseils de Férid-eddin Attar, traduit et publié par M. le Bon Silvestre de Sacy. (Paris) 1819.

Pers. = Codex Persicus Monacensis.

Philipp = Beiträge zur Darstellung des persischen Lebens nach Muslih-uddîn Sa'dî ... von Carl Philipp ... Halle a. S. 1901.

Plat. = Codex Platenianus Monacensis.

Pl F. = Gesammelte Werke des Grafen August von Platen. In einem Band ... Stuttgart und Tübingen 1839. (Hrsg. von Friedrich Grafen von Fugger-Hoheneck und Karl Pfeufer: s. Pl R. I, III).

Pl R. = August Graf von Platens Werke ... Hrsg. von Carl Christian Redlich. Berlin (1880—1882).[2])

Pl T. = Die Tagebücher des Grafen August von Platen. Aus der Handschrift des Dichters hrsg. von G. v. Laubmann und L. v. Scheffler. 2 Bände. Stuttgart 1896—1900.

Rasmussen = Studier over Hâfiz, med sideblik til andre persiske lyrikere af Harald Rasmussen. Köbenhavn 1892.

Remy = The influence of India and Persia on the poetry of Germany

[1]) Redlichs Numerierung mußte zum Zitieren beibehalten werden, da sie in allen bisherigen (vollständigen) Ausgaben angewandt wird. Daß sie von Platens eigener Zählung abweicht und daher in künftigen Ausgaben zu ändern sein wird, soll in vorliegender Arbeit gezeigt werden.

[2]) Eine vollständige, auch den ganzen noch ungedruckten Nachlaß umfassende Ausgabe von Platens Werken, bearbeitet von Max Koch und Erich Petzet, wird 1908 im Verlage von Max Hesse zu Leipzig erscheinen.

by Arthur F. J. Remy. New-York 1901 (= Columbia University Germanic Studies: Vol. I, No. IV).

Rückert-Pertsch = Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser. Nach dem 7. Bande des Heft Kolzum dargestellt von Friedrich Rückert. Neu hrsg. von W. Pertsch. Gotha 1874.

Shamsi Tabrîz = Selected poems from the Dîvâni Shamsi Tabrîz, edited and translated . . . by Reynold A. Nicholson . . . Cambridge 1898.

SSh. = Persische Grammatik . . . von Carl Salemann und Valentin Shukovski. Berlin 1898.

Sven Hedin = Genom Persien, Mesopotamien och Kaukasien. Reseminnen af Sven Hedin. Stockholm 1887.

Vullers = Joannis Augusti Vullers Lexicon Persico-Latinum etymologicum. Bonnae a. Rh., 1855 –1864.

Wilberforce Clarke = The Dîvân, written in the 14th century, by . . . Khwâja Shamsu-d-Dîn Muhammad-i-Hâfiz-i-Shîrâzî, otherwise known as Lisânu-l-Ghaib and Tarjumânu-l-Asrâr. Translated for the first time of the persian into english prose . . . by Lieut.-Col. H. Wilberforce Clarke. (Calcutta) 1891.

WÖD. = Goethe, West-östlicher Diwan (= Goethes sämtliche Werke. Neu durchgesehene und ergänzte Ausgabe in 36 Bänden: 3. Bd.). Cottasche Bibliothek der Weltliteratur. Stuttgart o. J.

Einleitung.

Know ye the land where the cypress and myrtle
Are emblems of deeds that are done in their clime?
Byron, The bride of Abydos.

Etwa seit Schillers Tode begann die deutsche Poesie, mit den Elementen der griechisch-römischen Kultur bis zum Überdruß gesättigt, sich neuen Zielen zuzuwenden. Es kam die Blütezeit der Romantik, die ihr Ideal nicht mehr im klassischen Altertum, sondern in der germanisch-romanischen Kultur des christlichen Mittelalters sah. Daneben machte sich alsbald eine Strömung bemerkbar, welche neue Ideen, neue Stoffe und Formen auch in der geheimnisvollen Wunderwelt des Orients suchte und fand.[1])

Wohl hat – unter dem Einfluß der Kreuzzüge – das Morgenland in der deutschen Dichtung schon seit den Tagen der mittelhochdeutschen Epiker eine gewisse Rolle gespielt;[2]) wohl hat

[1]) Graf Schack, Die erste und die zweite Renaissance: Pandora. Stutt. 1890. S. 75f. [2]) Über die orientalischen, insbesondere arabischen Elemente in der mhd. Literatur wäre von orientalistischer Seite noch manches zu sagen. Daß die germanistischen Kommentatoren mhd. Texte bei der Erklärung solcher Dinge nicht immer Glück haben, hat noch neuerdings C. F. Seybold (Zeitschr. f. dtsch. Wortforschung VIII, 147 ff.) an dem Beispiel des neuesten Parzival-Kommentars (von E. Martin) recht schlagend gezeigt.

sich der deutsche Roman, unter französischem Einfluß, schon im 17. Jahrhundert orientalischer Stoffe bemächtigt, so daß sogar der biedere Grimmelshausen das Motiv von Jûsuf und Zuleichâ verarbeitete (Remy S. 14); wohl haben dann im 18. Jahrhundert Lessing, Klinger und Wieland den Schauplatz ihrer Dichtungen gelegentlich nach dem Osten verlegt, hat Herder mancherlei aus der indischen und persischen Literatur „übersetzt“. Aber sie alle,[1]) von Wolfram bis Wieland, verraten dabei nur eine höchst oberflächliche Kenntnis morgenländischen Wesens und Lebens; und Herders sogenannte Übersetzungen sind lediglich translations of translations; er selbst hat kein Wort Sanskrit oder Persisch verstanden (Remy S. 17). Die ernsthäften orientalischen Studien fristeten daneben in Deutschland ein kümmerliches Dasein bei einigen wenigen Gelehrten, meist Theologen, und es drang davon kaum etwas über den Dunstkreis der Studierstuben hinaus.

Da nahm mit dem Beginn des 19. Jahrhunderts diese Wissenschaft auch bei uns einen mächtigen Aufschwung. Es widmeten sich ihr jetzt Männer von weiteren Horizonten, die mit philologischer Gelehrsamkeit zugleich das ästhetische Feingefühl des Dichters, den Scharfblick des Historikers und Staatsmanns verbanden. Dem Edelgestein, das der Fleiß des Gelehrten aus den Fundgruben des Orients zutage brachte, verlieh die Kunst des Dichters dann Schliff und Glanz, um es in das Diadem der deutschen Poesie einzufügen.

Die Gebrüder Schlegel wurden die Begründer der Indologie; ihnen folgte später auf diesem Gebiete Josef Görres und Wilhelm v. Humboldt, welch' letzterer damals zugleich der vergleichenden Sprachwissenschaft neue Bahnen gewiesen hat.

Im Jahre 1812 veröffentlichte sodann Josef v. Hammer, der im Dienste der österreichischen Regierung längere Zeit im Morgenlande zugebracht hatte, seine Übersetzung des Hafis. Und dieses vielgeschmähte Buch des vielgeschmähten Autors[2]) war es in erster

---

[1]) Mit Ausnahme natürlich von Paul Fleming und Adam Olearius, die beide an der bekannten Gesandtschaft des Herzogs von Holstein-Gottorp nach Persien teilgenommen hatten. [2]) Man geht in der Geringschätzung dieses Mannes im allgemeinen doch wohl etwas zu weit. Wer einen Goethe und Rückert (s. u.) für den Orient zu begeistern vermochte, kann doch nicht bloß ein schwachköpfiger Vielschreiber gewesen sein. Man vergleiche dazu auch die sehr lesenswerten Bemerkungen des Grafen Schack (Ein halbes

Linie, was Goethe zu jener intensiven Beschäftigung mit dem mohammedanischen Orient führte, deren Niederschlag der „Westöstliche Diwan“ aufweist.

Freilich ist der damals schon alternde Dichter nicht so weit gegangen, sich nun auch näher mit den in Betracht kommenden orientalischen Sprachen zu beschäftigen. Er schöpfte seine Kenntnis der östlichen Literaturen lediglich aus sekundären Quellen, und hat wohl auch nicht ernstlich daran gedacht, orientalische Formen in die deutsche Poesie einführen zu wollen.[1]) Aber zweifellos empfing die orientalisierende Richtung in Deutschland durch Goethe einen mächtigen und nachhaltigen Impuls; und kaum zwei Jahre nach dem ersten Erscheinen des Westöstlichen Diwans traten, auf ostfränkischem Gebiete, zwei Männer auf den Plan, die bei reicher poetischer Begabung über eine gründliche Kenntnis orientalischer Sprachen verfügten: Friedrich Rückert und der Graf v. Platen.

Rückert war schon 1818, während seines Aufenthaltes in Wien, durch Hammer in den mohammedanischen Orient eingeführt worden und sein außerordentliches Sprachtalent ließ ihn seinen Lehrmeister bald weit überflügeln. Vielleicht mit Ausnahme des Aramäischen,[2]) scheint sich Rückert nach und nach so ziemlich alle damals bekannten Schriftsprachen des vorderen Orients einschließlich Indiens angeeignet zu haben,[3]) und seine Tätigkeit als Übersetzer hat sich auf nahezu alle poetischen Literaturen des genannten Ge-

Jahrhundert I, 220ff.). – Positiv unrichtig ist es jedenfalls, wenn Ethé (Grundr. II, 305) angibt, Hammers Hafis-Übersetzung sei in „sehr geschmackloser Prosa“ geschrieben: über Geschmacklosigkeit läßt sich ja streiten, jedenfalls aber hat Hammer den Hafis nicht in Prosa, sondern in reimlosen Versen übersetzt, wie schon Wilberforce Clarke (I, XIX: into German verse) bei der Übersicht über seine Vorgänger ganz richtig sagt.

[1]) Einige Ansätze dazu lassen sich allerdings nachweisen. Vgl. Goedekes Einleitung WÖD. 10; Remy S. 26. [2]) Vgl. P. de Lagarde, Mitteilungen II, 105. [3]) Schon bei seiner Antrittsvorlesung in Jena, 1811, zeigt sich Rückert stark durch Fr. Schlegels Buch über die Sprache und Weisheit der Indier beeinflußt. Da er indes vor 1828 – dem Erscheinungsjahr von „Nal und Damajanti“ – keine Übersetzung aus dem Indischen veröffentlicht hat, so wird man annehmen dürfen, daß er an ein eigentliches Studium der Sanskrit-Sprache erst später, vielleicht erst in der Erlanger Zeit, herangetreten sei. Daß er sich auch mit anderen indischen Idiomen, z. B. dem zur Dravida-Klasse gehörigen Tamulischen, abgegeben hat, zeigt u. a. die für Rückert höchst charakteristische Anekdote in P. de Lagardes „Mitteilungen“

bietes[1]) erstreckt. So ward er in der Tat allmählich, wie August Wilhelm v. Schlegel – mit ungerechtem Spott, aber witziger Parodierung der im Sanskrit beliebten Wortungetüme – von ihm sagt,

> Aller morgenländ'schen Zäune König,
> Wechselsweise zeisigkranichtönig.

Der um acht Jahre jüngere Platen begann seine orientalischen Studien zwei Jahre später als Rückert, im Sommer 1820, in Erlangen. Daß dies auf Rückerts Anregung hin geschehen sei, und daß dieser überhaupt auf Platens wissenschaftlichen Entwicklungsgang einen irgend wesentlichen Einfluß ausgeübt habe, ist eine immer wieder auftauchende und nachgeschriebene Behauptung,[2]) die jedenfalls in Platens Tagebüchern keine Stütze findet. Denn als Platen persisch zu lernen anfing, war er mit Rückert persönlich noch gar nicht bekannt; und auch, nachdem eine persönliche Begegnung noch im selben Jahre (21. August 1820) in Ebern – Rückerts damaligem Wohnsitz – stattgefunden hatte, beschränkte sich der Verkehr der beiden Dichter miteinander, abgesehen von einem zeitweise wohl ziemlich regen Briefwechsel, auf ein viertägiges Zusammensein in Erlangen und Nürnberg[3]) vom 23. bis 27. Juni 1821, sowie einen ganz flüchtigen Besuch Platens bei Rückert – der mittlerweile nach Koburg übergesiedelt war – im September desselben Jahres (Platen befand sich damals mit seinem Freunde Bülow auf der Reise nach

---

II, 92f.). Selbst mit so entlegenen Sprachen, wie dem Armenischen (a. a. O. II, 95) und besonders dem Koptischen (a. a. O. II, 96, 103ff.) hat sich Rückert in späteren Jahren recht eingehend beschäftigt. Schon in die Erlanger Zeit fallen seine finnischen Studien (vgl. P. de Lagarde a. a. O. II, 99).

[1]) Sogar noch weiter, denn er hat sich auch an das chinesische Schi-king herangewagt, freilich in diesem Fall auch nur aus zweiter Hand, aus der Übersetzung des Jesuitenpaters Lacharme, schöpfend; vgl. Schi-king, übersetzt von Viktor v. Strauß, S. 59. [2]) Sie findet sich auffallenderweise auch beim Grafen Schack (Pandora S. 348). Weiteres s. u. Abschnitt I. [3]) In dem biographischen Anhang der Fugger-Pfeuferschen Gesamtausgabe von 1839 (PlF. 423b) erwähnt Goedeke „eine 1820 zu Friedrich Rückert, der sich damals zu Nürnberg auf der Burg aufhielt, vorzüglich wissenschaftlicher Belehrung wegen angetretene“ Wanderung Platens. In Platens Tagebüchern findet sich davon aber keine Spur; auch ist mir nichts davon bekannt, daß sich Rückert je länger in Nürnberg aufgehalten hätte. Aus Goedeke schöpft wahrscheinlich Remy, wenn er S. 32 von Platens meeting Rückert in 1820 at Ebern, and again at Nürnberg spricht.

Göttingen). Bei dieser Gelegenheit haben sich Rückert und Platen wahrscheinlich überhaupt zum letzten Male gesehen; denn als Rückert im Herbst 1826 seine Professur in Erlangen antrat, da war Platen bereits von dort nach dem Süden aufgebrochen, um nie mehr nach der fränkischen Universitätsstadt zurückzukehren.

Hat demnach Platen seine Orientalia im allgemeinen durchaus selbständig betrieben, so läßt sich dagegen schwerlich behaupten, daß er auch auf die Idee, das persische Gasel[1]) in die deutsche Literatur einzuführen, ganz ohne die Anregung Rückerts – an dessen zeitlicher Priorität ohnehin kein Zweifel sein kann[2]) – gekommen sei. Platen hat seine ersten Gaselen im Januar 1821 gedichtet;[3]) aber schon in den August des vorhergehenden Jahres fällt der erste Besuch bei Rückert in Ebern, wobei die „Unterhaltung meist Literatur und Poesie betraf" und die beiden vom Persischen „auch viel zusammen sprachen".[4]) Daß damals von Rückerts dem Mewlana Dschelaleddin Rumi nachgedichteten Gaselen, die noch im selben Jahre das Licht der Öffentlichkeit sahen,[5]) gar nicht die Rede gewesen sein sollte, ist doch kaum anzunehmen, wenn auch Platens Tagebuch davon nichts erwähnt. Rückert hat denn auch auf den Empfang des ersten Bändchens von Platens Gaselen hin sofort in einem Brief an den Autor seine Prioritätsrechte reklamiert,[6]) obgleich eigentlich nicht behauptet werden kann, daß sich Platen in dem kurzen „Vorwort" (PlR. III, 205) „für den ersten deutschen Bän-

[1]) Ich gebrauche dieses Wort im Deutschen, nach dem Vorgange Rückerts, als Neutrum, während Platen – vielleicht im Hinblick auf „die Ode" – ein Femininum, die Gasele, daraus macht. Der Plural „Gaselen", wie ihn Platen und Rückert übereinstimmend brauchen, ist wohl von letzterem nach Analogie von Juwel: Juwelen usw. gebildet (vgl. dazu Molz in Paul-Braune-Sievers' Beitr. XXXI, 379). Das Wort stammt aus dem Arabischen, wo es einen maskulinen Infinitiv zu einem Verbum darstellt, das ungefähr „Süßholz raspeln" bedeutet (Freytag: cum studio usus fuit sermone, quo feminis blandiretur); ghazal also = „Süßholzgeraspel". [2]) S. zuletzt Remy S. 32. Ad. Bartels (Hdb. z. Gesch. d. dtsch. Lit. S. 473) sagt freilich noch 1906: „Durch Rückert hatte Platen 1820 die orientalischen Formen kennen gelernt und trat noch vor diesem mit Gaselen hervor" – ein Satz, von dessen beiden Behauptungen die eine so falsch ist wie die andere. [3]) PlT. II, 445. [4]) PlT. II, 411. [5]) In dem (bereits 1820 erschienenen) Taschenbuch für Damen auf das Jahr 1821. [6]) Der Wortlaut des betreffenden Satzes aus Rückerts Brief wird von Redlich (PlR. III, 274) und Laubmann-Scheffler (PlT. II, 460) etwas verschieden angegeben.

diger dieser morgenländischen Form" gebe. Jedenfalls hat Platen dann in der – freilich bei seinen Lebzeiten nie veröffentlichten – Vorrede zu der Hafisübersetzung (PlR. III, 211) Rückerts Priorität in loyalster Weise anerkannt.

Es ist vielleicht nicht ganz überflüssig, hier darauf hinzuweisen, daß es sich bei alledem um eine Herübernahme des Gasels[1]) nur in bezug auf Anordnung und Form des Reims handelt: die – sehr mannigfaltigen – Versmaße der Perser im Deutschen anzuwenden, hat sowohl Rückert als Platen für unmöglich erachtet.[2]) Nachgeahmt haben vielmehr beide lediglich den durch das ganze Gedicht hindurchgehenden einheitlichen Reim, der sich nicht selten über eine größere Anzahl von Silben erstreckt und dadurch zum Refrain (arab.-pers. radîf) wird.[3])

Trotz Rückerts Priorität ist gerade der Graf von Platen in der deutschen Literaturgeschichte sozusagen zum Gaselendichter *κατ' ἐξοχήν* geworden. Teilweise mag dies daher rühren, daß die Gaselen das erste Werk von Belang darstellen, mit dem der junge Platen an die Öffentlichkeit trat, so daß sich sein Name leichter damit verknüpfen konnte, währenddem Rückerts Gaselendichtungen unter der Masse sonstiger Poesien, die dieser fruchtbare Autor produzierte und auf den Markt warf, beinahe verschwindet. Weiter ist aber auch nicht zu verkennen, daß Platen seinen Rivalen, dem er an Sprachtalent, Sprachgewandtheit und Sprachenkenntnis zweifellos nachstand, an sprachlichem und rytmischem Feingefühl ebenso zweifellos übertraf. Dies tritt auch auf dem Gebiet der Gaselendichtung hervor,

---

[1]) Eine orientalische Definition des Gasels s. bei Rückert-Pertsch S. 57; vgl. ferner Horn S. 70 und Browne II, 27. [2]) Vgl. Platens Äußerung hierüber in der Vorrede zur Hafisübersetzung (PlR. III, 210). Mich will freilich bedünken, als ob das Metrum Mutakârib (◡ – –, ◡ – –, ◡ – –, ◡ –), welches Platen dort „das einfachste Metrum der persischen Sprache" nennt, und in welchem er sich bei seiner Übersetzung des Eingangs von Nizâmîs Iskandarnâma (PlR. I, 550) versucht hat, keineswegs dasjenige unter den persischen Versmaßen wäre, das sich verhältnismäßig noch am ehesten fürs Deutsche eignet. Viel geeigneter scheint mir dafür z. B. das von Hafis besonders häufig angewandte Metrum Mudschtáthth (◡ – ◡ –, ◡ ◡ – –, ◡ – ◡ –, ◡ ◡ – (–)), wo der von Platen a. a. O. vermißte Amphibrachys ziemlich häufig und dagegen der Spondeus viel seltener auftritt als beim Mutakârib. Dieser letztere, das epische Versmaß der Perser, ist bei dem Lyriker Hafis ziemlich selten. [3]) Vgl. Rückert-Pertsch S. 66; SSh. S. 100.

und so scheint es, wenigstens vom formalen Standpunkt aus, nicht so ganz unberechtigt, wenn Platen hier von jeher mehr Beachtung gefunden hat.[1])

I.

„Widerfahre denn auch unsrem Freunde Billigkeit und Recht:
Seid ihr taub, so höre du ihn, ungeborenes Geschlecht!"
Platen, Die verhängnisvolle Gabel (4. Akt).

Hat also, wie wir soeben sahen, dem Grafen von Platen als Gaselendichter die gebührende Anerkennung im allgemeinen nicht gefehlt, so ist eine andere Seite seiner Tätigkeit bisher entschieden zu wenig gewürdigt worden. Er hat nämlich nicht nur die deutsche Literatur durch eigene, originale Dichtungen im orientalisierenden Stil bereichert und dadurch den Formenschatz der deutschen Poesie vermehrt, sondern er hat seinen Zeitgenossen auch die Blüten echt orientalischer Dichtkunst in treuer und geschmackvoller Übersetzung zugänglich gemacht — oder vielmehr zugänglich machen wollen. Denn über dieser Arbeit, den „Nachbildungen aus dem Diwan des Hafis", die den Gegenstand vorliegender Untersuchung bilden, hat, was die Veröffentlichung anbelangt, ein schlimmer Unstern gewaltet. Bei seinen Lebzeiten konnte Platen keinen Verleger dafür auftreiben, und in die erste nach seinem Tod erschienene Gesamtausgabe, die von 1839, hat nur ein (allerdings wohl von Platen selbst angefertigter) auf etwa ein Drittel des ursprünglichen Umfangs verkürzter Auszug Aufnahme gefunden.[2]) Erst 1880 — fast 60 Jahre nach seiner Entstehung, 45 Jahre nach des Dichters Hinscheiden — wurde das Werkchen endlich durch Carl Christian Redlich in annähernder Vollständigkeit veröffentlicht. Jedoch — das sei hier gleich vorweg gesagt[3]) — auch diese Ausgabe läßt noch mancherlei zu wünschen übrig. Platens Reinschrift der ursprünglichen, vollständigen Rezension war inzwischen, wie es scheint, längst verschollen. Die flüchtige erste Niederschrift aber, auf die sich der Herausgeber unter diesen Umständen angewiesen

[1]) Noch zwei weitere persische Dichtungsformen hat Platen — doch wohl als erster — in Deutschland eingeführt: Rubâ'î (Vierzeiler) und Kasîda (Zweckgedicht). Die „Vierzeiler", 10 an der Zahl, stehen PlR. I, 640ff., die (einzige) „Kassida" PlR. I, 639f. Vgl. Remy S. 36. Auch da ist aber lediglich Verszahl und Reim herübergenommen, keineswegs etwa das Metrum. [2]) PlF. S. 156b—160. [3]) Die nähere Begründung für verschiedene hier aufgestellte Behauptungen findet sich unten im Abschnitt II.

sah, gab Anlaß zu mancherlei Fehllesungen, die Redlichs Text entstellen und — was schlimmer ist — von allen folgenden Herausgebern gewissenhaft nachgedruckt worden sind. Weiter vermißt man die Anmerkungen, welche Platen in der Reinschrift den einzelnen Gaselen beigegeben hatte; auch scheint der Herausgeber ein ganzes Stück von drei Strofen willkürlich unterdrückt zu haben, was wieder Änderungen in der Numerierung nach sich zog. Störend empfindet man endlich, daß man das, was nach des Autors Intentionen ein Ganzes bilden sollte, den Prolog an Goethe, die Vorrede, die „Nachbildungen“ selbst, die „Gasele nach Hafis“, den Epilog an fünf verschiedenen Stellen[1]) zusammensuchen muß. Kurz, eine neue Ausgabe ist dringend zu wünschen.

Der Umstand, daß Platens Hafis-Übersetzungen nur in posthumen Gesamtausgaben veröffentlicht sind, ist wohl in erster Linie dafür verantwortlich zu machen, daß sie bisher so wenig Beachtung gefunden haben. Besonders auf orientalistischer Seite hat man sie gänzlich ignoriert: so Hermann Ethé (Neupersische Literatur, im Grundr. II, 305), Ch. Rieu (Catalogue of the Persian mss. in the British Museum II, 627) und Wilberforce Clarke (I, XIX), welcher in der Einleitung zu seiner Hafis-Übersetzung ein sonst sehr vollständiges Verzeichnis seiner Vorgänger gibt; so auch Horn (S. 122), der bei Platen für seine Leser ansprechendere Proben aus Hafis gefunden hätte, als diejenigen, welche er nach Bodenstedt und von Rosenzweig mitzuteilen für gut findet.[2])

Zum Teil mag der Grund für diese Nichtachtung auch darin liegen, daß Fernerstehende es bei Platen nicht sowohl mit wirklichen Übersetzungen, als vielmehr mit ganz freien Nachdichtungen und Modernisierungen zu tun zu haben glaubten, etwa in der Art, wie später Georg Friedrich Daumer[3]) mit Hafis, oder auch schon

[1]) PlR. I, 64ff.; III, 209ff.; I, 551ff.; I, 638f.; I, 63f. [2]) Das Schicksal der „Nachbildungen“ teilen auch die von Rückert herrührenden — freilich den Platenschen weit nachstehenden — Übersetzungen aus Hafis, welche P. de Lagarde im 1. Bande seiner Symmicta (S. 177ff.) veröffentlicht hat. [3]) Daumers Hafis mag als Gedichtsammlung achtungswert sein, als Übersetzung taugt er nichts: vgl. Graf Schack, Strofen des Omar Chijam, S. 117f. Goethe hat sich an Hammer, Richard Wagner (s. Vogt-Koch, Gesch. d. dtsch. Lit. II, 375) an Daumer begeistert — an Platen sind sie beide vorübergegangen; und doch hätte ohne Zweifel ein Wort von Goethe genügt, um Platens Nachbildungen noch bei Lebzeiten des Übersetzers zum Druck zu verhelfen.

Rückert in seinen ersten Gaselen (s. o. S. 264) mit Dschalâl-ad-dîn Rûmî[1]) umgesprungen ist, das hat Platen insofern selbst ein wenig verschuldet, als er kurz zuvor eigene Gaselen unter dem Titel „Spiegel des Hafis" veröffentlicht, und dann für seine Übersetzung wirklich Hafisischer Gedichte den bescheidenen Titel Nachbildungen[2]) gewählt hat: dadurch mußte das Publikum irre werden, welchem auch der „Spiegel des Hafis" im Anfang als Übersetzung gegolten hatte.[3]) Freilich hätten mit Hilfe von Hammers und Rosenzweigs vollständigen Übertragungen auch Nicht-Orientalisten den wahren Sachverhalt leicht feststellen können.

Indes zeigt sich sogar ein so eifriger Verehrer Platens und zugleich genauer Kenner der persischen Literatur wie der Graf Adolf Friedrich v. Schack hierin durchaus in den landläufigen Vorurteilen befangen. Er nennt[4]) in einem Atem die „Nachbildungen von Rückert, Platen, Daumer und so weiter", von denen er sagt, sie seien „doch nur ganz freie Reproduktionen des Geistes des Sängers von Schiras, in denen hie und da eine Idee oder ein Vers des Originals benützt wird". Und an einer anderen Stelle desselben Buches[5]) heißt es von Platens persischen Studien (zu denen

[1]) Der bekannte Mystiker und Sûfî aus Balch (im heutigen Afghanistan), der 1207—1273 gelebt hat. Der Schauplatz seines Wirkens und Dichtens war in seinen späteren Jahren Kleinasien (Rûm = *Ῥώμη*): daher der Beiname.
[2]) Allerdings ist mir zweifelhaft, ob dieser Titel tatsächlich von Platen selbst stammt: in seinen Tagebüchern findet er sich nicht, sondern m. W. zuerst in der Ausgabe von 1839. [3]) S. Goedeke-Goetze, Grundr. z. Gesch. d. dtsch. Dichtung VIII², 676. [4]) Pandora S. 150. [5]) Pandora S. 348 f. Eben in diesem Essai über Platen spricht Schack auch von des Dichters „zärtlicher Herzensneigung", ja „leidenschaftlicher Liebe" zu der jungen Marquise Euphrasie de Boissésons, und behauptet, nur äußere Umstände hätten seine Verbindung mit dieser Dame verhindert. Graf Schack, der (a. a. O. 344 Anm.) den damals noch unveröffentlichten Teil der Tagebücher gelesen hatte, mußte aber wissen, daß jenes Gefühl, das Platen selbst (PlT. I, 140) seine „vermeinte Liebe zu Euphrasie" nennt, das Jahr 1814, in dem es aufgekeimt war, nicht überdauert hat, daß ihm weit tiefere Neigungen homosexueller Natur für den Grafen Mercy d'Argenteau (PlT. I, 58) und den Prinzen Karl Anselm v. Öttingen-Wallerstein (ebd.) vorangingen, und daß es noch im November 1814 (PlT. I, 140) von einer heftigen Leidenschaft für „Federigo", den Leutnant v. Brandenstein, abgelöst ward. Als diesem letzteren der Dichter nach vielen Jahren der Trennung im Dezember 1824 in München wieder begegnete, da ergoß er seine Gefühle in eben das Sonett (PlR. I, 663 [36] = PlT. II, 738), von dem Schack behauptet, daß es an die

ihn angeblich — s. o. S. 263 — „die Bekanntschaft mit Rückert verlockte“): „Schwerlich ist er jedoch viel über die Anfänge dieser Sprache hinausgekommen.“

Wenn demnach sogar Platens Verehrer dem Ernst und der Eindringlichkeit seiner orientalischen Studien so wenig gerecht werden, so scheint es vielleicht nicht unangebracht, wenn ich im folgenden zunächst einen Überblick darüber zu geben versuche. Ich benutze dabei außer der Hauptquelle, Platens Tagebüchern, noch die Münchener Handschrift Plat. 63, ein Konvolut von Zetteln und Heftchen von des Dichters Hand, die auf seine Sprachstudien Bezug haben.[1])

Platen hatte schon in jungen Jahren außer den beiden klassischen Sprachen noch Französisch, Italienisch und Englisch[2]) gelernt. Im Jahre 1817, noch als Offizier, fügte er das Spanische[3]) und Portugiesische,[4]) 1818 als Student in Würzburg das Holländische,[5]) 1819 ebendort das Dänische[6]) hinzu. Alle diese Sprachen hat sich Platen soweit angeeignet, daß er zu einer selbstständigen Lesung darin befähigt war. Unser Dichter war also schon mit recht vielseitigen linguistischen Kenntnissen ausgerüstet,[7])

Marquise Euphrasie gerichtet sei (vgl. PlT. II, 745 Anm. 2. — Redlich scheint [PlR. I, 713] auch dieses Sonett auf die „Rosalie“ der „Lyrischen Blätter“ beziehen zu wollen, welche übrigens so gut wie sicher — Hermann von Rotenhan ist). Es war gewiß gut gemeint, wenn Schack auf solche Weise die homosexuelle Veranlagung des unglücklichen Dichters vertuschen wollte; aber eine bewußte Irreführung bleibt es trotz alledem.

[1]) Das darin enthaltene Material scheint sich über die ganze Zeit des Würzburger und Erlanger Aufenthalts zu erstrecken. Aus der Würzburger Zeit müssen z. B. zwei Oktavblätter stammen, auf deren letzter Seite von Döllingers Hand geschrieben steht: „Doellinger war hier um 8 Uhr, um Ihnen den Brief von Levrault zu lesen; kommen Sie um 12 Uhr zu mir. J. D. d. 13ten.“ Also eine Botschaft des jungen Döllinger, der Platen nicht zu Hause getroffen hatte. [2]) Die erste englische Stunde nahm Platen am 1. Februar 1814 bei einem Mr. Young (PlT. I, 87). Französisch hatte er spätestens heim Eintritt in die Kadettenschule zu lernen begonnen. Latein und Griechisch wurden jedenfalls seit dem Eintritt in die Pagerie (1810), vielleicht auch schon im Kadettenhaus betrieben. Das Italienische ward im Herbst 1813 angefangen (PlT. I, 68). [3]) PlT. I, 749. [4]) PlT. I, 862. [5]) PlT. II, 91. [6]) PlT. II, 226. [7]) Sogar mit Pasilalie muß sich Platen während seiner Studienzeit einmal beschäftigt haben. Unter den Miszellaneen des Plat. 63 finden sich einige Folioblätter mit der Skizze einer Sprache, die man auf den ersten Blick für ein monosyllabisches Idiom der indochinesischen

als er im Herbst 1819 die Universität Würzburg mit Erlangen vertauschte. Diese letztere Hochschule, an welcher die morgenländischen Studien bis auf den heutigen Tag immer eine besonders sorgfältige und verständnisvolle Pflege gefunden haben, sollte fast ausschließlich der Schauplatz von Platens orientalischen Studien und Bestrebungen werden.

Bald nachdem er sich in Erlangen niedergelassen, machte der Dichter einen Besuch bei seinen Eltern in Ansbach; dort beschäftigte er sich mit Goethes West-östlichem Diwan, der erst kurz zuvor herausgekommen war.[1]) Es ist wohl als sicher anzunehmen, daß dieses Buch mächtig dazu beitrug, in dem lernbegierigen jungen Mann den Wunsch rege zu machen, nachdem er sich die Mehrzahl der Sprachen Europas angeeignet, nun auch mit denen Asiens sein Glück zu versuchen.

In Erlangen vertrat damals (seit 1819) dieses Fach der Professor Johann Arnold Kanne aus Detmold, der in Göttingen Eichhorns Schüler gewesen[2]) und — nach einem außerordentlich bewegten, an Abenteuern reichen Leben — schließlich im bayrischen Staatsdienst gelandet war. Ihn suchte Platen im Juli 1820 auf, mit dem Entschluß, zunächst einmal mit dem Studium des Persischen zu beginnen.[3])

Am 1. August 1820 hat er dann tatsächlich angefangen, persisch

---

Gruppe halten könnte, die sich indes bei näherem Zusehen als eine auf romanischer Grundlage aufgebaute künstliche Sprache erweist. Da man nirgends ein Herumtasten wahrnimmt, sondern die ganze Darstellung in festen Umrissen hingeworfen ist, so dürfte es sich da nicht um eine eigene Erfindung Platens, sondern um die Reproduktion eines irgendwo vorgefundenen Entwurfs handeln. An Versuchen, das von Leibniz aufgestellte Problem der Weltsprache zu lösen, hat es ja schon dazumal nicht gefehlt. Für diejenigen, die etwa in solchen Dingen Bescheid wissen, gebe ich einige Proben. Numer. cardin. 1: a, 2: ha, 3: cha; 4: ka; 5: ga; 6: ca; 7: scha; 8: ra; 9: la; 10: lala; 11: à; 12: hà; 13: chà . . . 19: là; 20: has; 21: ahas; 22: hahas; 23: chahas; 30: chas; 40: kas; 50: gas; 60: cas; 70: schas; 80: ras; 90: las; 100: às; 1000: làs; 1 000 000: lálàs. Verbum: mà lieben. Praes. Sing.: 1. mas, 2. mad, 3. man; Plur.: 1. más, 2. mád, 3. mán. Imperf.: amas, amad, aman; amás, amád, amán. Nomen: cór Mann usw. — Ebenfalls im Plat. 63 findet sich noch ein Oktavheftchen mit Proben aus einer anderen Universalsprache, diesmal auf germanischer Basis.

[1]) PlT. II, 330. [2]) Goedeke-Goetze, Grundr. z. Gesch. d. dtsch. Dichtung VI², 199. [3]) PlT. II, 403.

zu lernen; und noch im gleichen Monat erfolgte der schon (s. o. S. 263) erwähnte Besuch bei Rückert in Ebern. Daneben scheinen auch sprachvergleichende Studien hergegangen zu sein. Wir finden unter Platens Lektüre in jener Zeit z. B. Kannes bereits 1804 erschienenes Buch „Über die Verwandtschaft der griechischen und teutschen Sprache" und — etwas später — Jenischs schon aus dem Jahre 1796 stammende „Vergleichung von sechzehn europäischen Sprachen".[1]) Natürlich bewegten sich diese komparativen Studien — wie die gesamte vergleichende Sprachwissenschaft vor Bopp — auf Bahnen, die jetzt längst als gänzlich irrige erkannt sind.

Platens persische Studien erlitten bald eine längere Unterbrechung durch seine Reise nach Wien (9. September bis 23. Oktober 1820), wobei er den Rückweg durch Böhmen nahm, und sich bei dieser Gelegenheit auch mit dem Tschechischen ein wenig bekannt machte.[2]) Darüber scheint er das Persische etwas aus dem Auge verloren zu haben, denn unter dem 13. November trägt er in sein Tagebuch ein, daß er bei Kanne Arabisch höre, außerdem sich „noch mit dem Böhmischen und Altdeutschen zu beschäftigen, und auch viel Griechisch zu lesen" gedenke, jedoch: „zum Persischen wird keine Zeit bleiben". Zu dieser Schwenkung vom Persischen zum Arabischen hat vielleicht die Erkenntnis beigetragen, daß die neupersische Sprache und Literatur, wie die aller mohammedanischen Völker, so stark mit arabischen Elementen durchsetzt ist, daß ein gründliches Studium ohne einige Bekanntschaft mit dem Arabischen fast undenkbar scheint.[3]) Man möchte demgemäß annehmen, daß Platen das Arabische als unerläßliche Vorbedingung fürs Persische erachtet, und seinen Studienplan danach eingerichtet habe.

Um so mehr ist man erstaunt, nachdem Platen noch unter dem 28. November verzeichnet hat, Kanne habe sein privatissimum arabicum jetzt angefangen und unter dem 21. Dezember desselben Jahres in seinem Tagebuch zu lesen: „Ich war die ganze letzte Zeit fast ununterbrochen mit dem Persischen beschäftigt." Er hatte angefangen, sich in das Pand-nâma (Rat-Buch) des mystischen Poeten

[1]) PlT. II, 411. 431. [2]) PlT. II, 420ff. [3]) „Soon I found", sagt Edward G. Browne (II, 90), einer der besten Kenner des Neupersischen, „that without a knowledge of the Arabic language and literature and of the Arabian civilisation and culture one could never hope to be more than a smatterer in Persian."

Farîd-ad-dîn Attâr (um 1200 n. Chr.) hineinzulesen.[1]) Begreifen läßt sich die Sache ja schon: die arabische Sprache ist für uns weit fremdartiger und schwieriger als die persische, während die persische Literatur – wenigstens die Poesie – doch sehr viel mehr bietet, als die arabische mit ihren ewigen Beschreibungen von Kamelen und Wildeseln.[2]) Platen hat also vielleicht gefunden, daß die auf Erlernung des Arabischen zu verwendende Mühe in keinem Verhältnis stand zu dem von der Literatur für ihn zu erwartenden Nutzen und Genuß, und ist daher alsbald zu dem ihm lohnender erscheinenden Studium des Persischen zurückgekehrt.

Aber bedauerlich bleibt diese rasche Umkehr bei alledem doch. Denn trotz einem erneuten Anlauf im folgenden Jahre[3]) ist Platen auch später nie mehr zu einer ernstlichen Beschäftigung mit dem Arabischen gekommen;[4]) so ist er denn auch dieser Sprache niemals Herr geworden, war nie, wie Rückert, zu selbständiger arabischer Lesung oder gar zur Übertragung arabischer Dichtungen imstande. Und – was er selbst vielleicht am unangenehmsten empfand – die Mangelhaftigkeit seiner arabischen Kenntnisse mußte ihm, wie oben gezeigt, nicht selten auch beim Persischen hinderlich sein. So finden sich z. B. in den Abschriften persischer Gedichte, die Platen sich angefertigt hat, gerade bei arabischen Wörtern und Ausdrücken oft arge Fehler, die ihm bei einigermaßen genügender Kenntnis der arabischen Grammatik niemals hätten zustoßen können.[5])

Eine Veranlassung, das Persische gerade damals wieder auf-

---

[1]) Ohne Zweifel in der ein Jahr zuvor (1819) erschienenen, von einer Übersetzung begleiteten, vortrefflichen Ausgabe von Silvestre de Sacy. [2]) Eine treffende und witzige Charakteristik dieser altarabischen Poesie gibt P. de Lagarde, Symmicta I, 61 f. Er nennt dort m. E. auch den richtigen Grund, warum sie von unsern Arabisten vielfach so ungebührlich überschätzt wird. [3]) Vgl. PlT. II, 506. [4]) Im Plat. 63 findet sich an Arabischem nur ein dünnes Oktavheftchen mit grammatischen Regeln u. dgl. [5]) Beispiele sind mangels arabischer Typen schwierig zu geben. Einiges aus Pers. 78 sei hier angeführt: dort steht f. 29r tahakkîk statt tahkîk (Infin. der II. Konjug.); f. 48v al-hukmu-'llâh statt al-hukmu li-'llâh; ferner schreibt Platen beharrlich sa'îf statt da'îf (schwach), samîr statt damîr (Inneres) u. a. m. – Man hüte sich indes, Platens persische Kenntnisse deshalb gering anzuschlagen: an der arabischen Klippe ist auch noch viel später so mancher tüchtige Iranist gescheitert. So enthält z. B. selbst Hermann Brockhaus' sonst so vortreffliche und nützliche Hafis-Ausgabe (HB.) bei der Vokalisation arabischer Wörter oft recht bedenkliche Schnitzer.

zunehmen, mag für das anschlußbedürftige Gemüt unseres Dichters wohl auch darin gelegen haben, daß er für diese Sprache jetzt einen Studiengenossen und Mitstrebenden fand in dem Theologen Veit Engelhardt, welcher – fünf Jahre älter als Platen – sich soeben, im November 1820, in Erlangen habilitiert hatte, und mit dem Platen schon seit dem Sommer dieses Jahres befreundet war. Engelhardt beschäftigte sich in jener Zeit „vorzüglich mit dem Studium der Mystiker aller Zeitalter“,[1]) daher denn für ihn der Wunsch recht nahe lag, die reiche mystische Literatur, die Persien hervorgebracht hat, in der Ursprache kennen zu lernen. Die beiden Freunde scheinen die persischen Studien eine Zeitlang ziemlich eifrig zusammen betrieben zu haben. Im Plat. 63 finden sich auf einem Oktavblatt in sehr unbeholfener persischer Schrift die Schlußverse von Sa'dis Gulistan aufgezeichnet, und darunter steht folgende Übersetzung:

> Wir haben nun den guten Rath gesprochen,
> Und manchen unsrer Tage dran gewandt;
> Mißtönt es etwa in des Menschen Ohr –
> Nun, Botenpflicht ist sprechen. Damit gut.[2])
> copied, but in a very dull and
> doltish manner the very
> 17$^{\underline{d}}$ of Dec. 1820. – E.

Kein Zweifel, daß wir da eine von Engelhardts ersten Übungen im Persischen vor uns haben. Später[3]) kaufte dann Platen ein Schreibbuch, in das die beiden allerlei, zwar in deutscher Sprache, aber mit persischen Buchstaben eintrugen, um sich die Schrift geläufig zu machen. Übrigens scheint Engelhardts Eifer fürs Persische jenen Winter (1820/21) nicht überdauert zu haben, obgleich die guten Beziehungen zwischen Platen und Engelhardt auch später immer noch fortbestanden.

[1]) PlT. II, 404. Er veröffentlichte eben im Jahre 1820 eine Schrift über Plotins Enneaden. [2]) Der persische Text zeigt einige Abweichungen von dem mir vorliegenden der Sprengerschen Ausgabe (Kalkutta 1881). Vgl. auch Nesselmann, Der Rosengarten des Scheikh Muslih-eddin Sa'di usw. S. 294, wo obige Verse so übersetzt sind:

> Wir haben Rath, wie es sich ziemt, gegeben,
> Drauf einen Theil verwandt von unserm Leben;
> Wenn er begegnet einem Übeldeuter –
> Des Boten Amt ist Botschaft und nichts weiter.

[3]) PlT. II, 443.

Im Januar 1821 – in welchen außer Platens ersten Gaselen auch Übersetzungen aus dem Persischen im Originalversmaß (vermutlich Mutakârib: s. o. S. 265 Anm. 2) zu fallen scheinen [1]) – stellt sich der Dichter aus verschiedenen Quellen einen „Codex persicus", d. h. eine selbstgeschriebene Anthologie aus persischen Dichtern, zusammen, [2]) welche mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit im Pers. 17 wiederzuerkennen ist. [3]) Ferner erhält er im Februar dieses Jahres von Rückert dessen Abschrift eines Teils von Firdousîs Schâhnâma (Königsbuch), dem bekannten Nationalepos der Perser. [4]) Von Professor Kanne ist bei alledem kaum die Rede: Platen scheint im Persischen wesentlich Autodidakt zu sein.

Fast zwei Jahre lang bildet nun die persische Philologie Platens Haupt- und Lieblingsstudium, dem er den größten Teil seiner Zeit widmet. Will man die Grenzen etwas weiter ziehen, so kann man hierher schließlich auch die Gaselen-Dichtung rechnen, durch die

---

[1]) Ich schließe dies lediglich aus dem PlT. II, 447 erwähnten Briefe Rückerts an Platen. „Meine Übersetzungsproben", schreibt Platen a. a. O., „haben ihm [Rückert] so wohl gefallen, daß er meint, ich möchte doch sogleich eine Episode oder Geschichte des „Schahnameh" in diesem Originalversmaß übersetzt geben." Was das für Übersetzungsproben waren, weiß ich nicht, da mir nicht bekannt ist, daß sich davon etwas erhalten hätte; aber da das Metrum des Schâhnâma der epische Mutakârib ist, so wird dieser wohl auch mit „diesem Originalversmaße" gemeint sein. Ich kenne an Übersetzungen Platens in jenem Metrum nur das Stück aus Nizâmî (PlR. I, 550) das aus dem Dezember 1821 stammt und also hier nicht in Betracht kommt, sowie die paar Verse aus Saʿdîs Bôstân (PlR. I, 440), die als Motto zum „Spiegel des Hafis" dienten. – Auch mit den Versuchen in persischen Versmaßen, von denen Platen unter dem 16. Januar 1821 in seinem Tagebuch schreibt, müssen eben jene verschollenen Übersetzungsproben gemeint sein, da ja der Dichter in seinen Gaselen bekanntlich keine persischen Versmaße angewandt hat. [2]) PlT. II, 445 f. [3]) Ich schließe dies besonders aus den noch unbeholfenen, den Anfänger verratenden Schriftzügen gerade dieses Kodex': die im folgenden Jahre entstandene Hafis-Abschrift zeigt schon viel gefälligere Formen. Den guten Erlangern scheint freilich gerade jene Unbeholfenheit und Eckigkeit imponiert zu haben; denn, schreibt Platen am 13. Februar 1821 ins Tagebuch, „jedermann bewundert meinen Fleiß dabei und die reinliche Schrift". Ob die im Pers. 17 enthaltenen Stücke tatsächlich aus den von Platen im Tagebuch (II, 445) genannten Quellen stammen, kann ich leider nicht feststellen, da mir jene Quellen nicht alle zur Hand sind. [4]) Im Dezember des folgenden Jahres begann sich dann Platen diese Abschrift seinerseits abzuschreiben: s. u.

Platen seit April 1821 anfing, sich in der literarischen und wissenschaftlichen Welt einen Namen zu machen.

Kaum von seiner Ferienreise ins Salzburgische zurück, finden wir ihn im Mai 1821 wieder eifrig bei der Arbeit: sogar die Spaziergänge werden zum Auswendiglernen persischer Gaselen benutzt.[1]) Bei solchem Fleiß konnten rasche Fortschritte natürlich nicht ausbleiben, und befriedigt schreibt der unermüdliche Lerner am 20. Juni desselben Jahres in sein Tagebuch: „Mit meinen persischen Studien geht es ziemlich vorwärts und ich komme immer über mehr Schwierigkeiten hinaus.[2])

Etwas sonderbar berührt da allerdings ein Zug, den Platen ebenfalls im Tagebuch aufbewahrt hat. Rückert war auf einige Tage nach Erlangen und Nürnberg gekommen, und nun ward den beiden Kennern ein Manuskript vorgelegt, das „für persisch ausgegeben wurde. Nachdem wir uns aber lange daran herumgearbeitet hatten, konnten wir nicht mehr verkennen, daß es türkisch sei.“[3]) Nun ist ja allerdings der türkische Stil oft so mit persischen und arabischen Fremdwörtern überladen, daß eigentlich nur noch das Satzgefüge und die Hilfsverben und Partikeln wirklich türkisch sind. Aber gerade diese letzteren sind so überaus charakteristisch und von der persischen Art abweichend, daß es schwer verständlich bleibt, wie ein des Persischen halbwegs Kundiger auch nur einen Augenblick im Zweifel sein kann. Man gewinnt also immerhin den Eindruck,

---

[1]) PlT. II, 461. Plat. 63 enthält u. a. zwei lose Quartblätter, denen man ansieht, daß sie einmal lange Zeit zusammengefaltet in der Tasche getragen wurden. Das eine Blatt enthält auf der Vorder- und Rückseite je ein Gasel von Hafis: HB. 155 = HR. I, 410 = N. 3 (PlR. I, 553) und HB. 196 = HR. I, 512 = N. 35 (PlR. I, 576f.), vgl. auch PlT. II, 470; auf dem anderen Blatte steht Dschâmîs (1414–1492 n. Chr.) schönes Gasel:

tsche gôyam, k'az gham-at tschun mê tapad dil? . . .

(= Was sage ich, wie vor Kummer über dich das Herz klopft?). Wahrscheinlich sind das solche Zettel, die zum Auswendiglernen unterwegs gedient haben. — Weiter enthält Plat. 63 noch zwei Oktavblätter „Persische Gespräche. May 1821“, sowie ein Oktavheftchen „Grammatische Eigenheiten des Persischen. Sommer 1821.“ [2]) Auch im Hebräischen wurden von Platen in jener Zeit (PlT. II, 461) „Anfänge gemacht“, denen freilich so wenig wie beim Arabischen eine Fortsetzung beschieden sein sollte. [3]) PlT. II, 465. Türkisch hatte Platen damals wohl noch nicht getrieben; erst im folgenden Jahre ist bei ihm von einer vorübergehenden Beschäftigung mit dieser Sprache die Rede: vgl. PlT. II, 509.

als ob es damals noch weder bei Rückert noch bei Platen mit dem Persischen besonders glänzend bestellt gewesen wäre.

Jedenfalls glaubte Platen, nachdem er ein Jahr lang persisch getrieben, nunmehr imstande zu sein, an eine größere Arbeit auf diesem Gebiete heranzutreten. Und zwar hat er die Herausgabe des Hafis ins Auge gefaßt. Für diesen Dichter, von dem dazumal noch keine europäische Ausgabe des Originaltextes vorhanden war, scheint Platen schon den ganzen Sommer über eine besondere Vorliebe gehegt zu haben, was vielleicht – abgesehen von der Berühmtheit, zu der Hafis in jener Zeit durch Goethe gekommen war – teilweise mit den Verhältnissen zusammenhängt, unter denen er damals lebte. Eben in jener Zeit nämlich hatte er in dem hannöverschen Dragoneroffizier Otto von Bülow einen Freund gefunden, wie er seinen Idealen entsprechen mochte. Dieses Freundschaftsverhältnis ist insofern ein ganz besonders glückliches zu nennen, als es nicht wie so viele andere, die Platen vor und nachher eingegangen ist, durch allerhand Mißverständnisse und Empfindlichkeiten auf beiden Seiten getrübt wurde. Aber bei Platens Veranlagung konnte es doch nicht ausbleiben, daß ein gewisser sinnlicher Zug hineinkam, der ungefähr dem entsprach, welcher durch Hafis' Gaselen geht. Es erscheint bemerkenswert, daß Platen damals auf einem Ausflug, den er mit Bülow und dem Grafen Friedrich Fugger machte, sich selbst als Hafis bezeichnend, Bülow zum Saki, zum Schenken, ernannte.[1]) So konnte sich der deutsche Dichter dem persischen geistesverwandt fühlen, und besonders gerne mit ihm umgehen.

Vor allem handelte es sich nun darum, einen vollständigen Text des Hafis zu beschaffen; denn Platen kannte von ihm im Original bisher nur, was er sich aus verschiedenen Chrestomathien und Anthologien zusammengelesen hatte.[2]) Er spricht darüber am 13. August 1821 mit dem Holländer Thorbecke, der sich erbot,

[1]) PlT. II, 470. Platen zitiert bei dieser Veranlassung die Strofe HB. 196, 1 = N. 38, 1. [2]) Eine kleine Hafis-Anthologie, die sich Platen in jenem Sommer 1821 zusammengestellt haben dürfte, bildet der – undatierte – Pers. 79, der, wie schon Aumer richtig angibt, zum größeren Teile aus einer englischen Publikation von J. Nott (1787) ausgeschnitten, zum kleineren Teile (7 Gaselen) von Platen in der ungelenken Schrift seiner ersten persischen Zeit geschrieben ist. Platen gab dem Büchlein den Titel Kitâb i lâlazâr az dîwân i hâfiz – Buch des Tulpenbeets aus dem Diwan des Hafis.

ihm eine Abschrift des Diwans aus Leyden, dem alten Hauptsitz orientalistischer Gelehrsamkeit in Europa, zu besorgen. Als weitere Grundlage sollte die 1791 in Kalkutta erschienene Ausgabe,[1]) der Münchener Kodex und die Kopie einer Wiener Handschrift dienen.[2])

Das erste Hafis-Manuskript bekam indes Platen in Göttingen in die Hände, bis wohin er im Herbst 1821 seinen Freund Bülow begleitet hatte. Zwar die editio Calcuttensis, um die es Platen hauptsächlich zu tun gewesen war, fand sich in Göttingen nicht, wohl aber gab ihm Professor Benecke eine Handschrift des Diwans, welche er gleich am Tage seiner Ankunft[3]) abzuschreiben begann. Allein dieser Kodex, undeutlich geschrieben, scheint dem im Lesen von Handschriften ungeübten Platen viele Schwierigkeiten bereitet zu haben, so daß er daran wohl wenig Freude erlebt hat. Die Abschrift ist auch offenbar nicht sehr weit gediehen.[4])

Daneben begann Platen sich in dem Monat, den er damals in Göttingen zubrachte, an der Hand einer auf der dortigen Bibliothek vorhandenen Grammatik mit dem Sanskrit zu beschäftigen und übte sich zunächst im Schreiben. Auch diese indischen Schreibübungen sind im Plat. 63 erhalten; wir lesen da z. B. in unbeholfener, teilweise auch fehlerhafter Dêvanâgarî-Schrift:

> ôttô bârôn vôn bûlôv aus grâbôv[5])
> kâlôs kai agathôs bûlôva
> ôttô prai:hêrar[6]) vôn bûlôva sônar[7])
> vôn hânnôvar nâgh êrlângan ê
> plâtan und bûlôv sêlling[8])

[1]) PlT. II, 481. [2]) PlT. II, 477. [3]) 11. September — „rôz i âmadan-am dar ân schahr ba Bûlôf" (= am Tage meines Kommens in jene Stadt mit Bülow) fügt er in persischer Schrift auf dem Abschrift-Fragment im Plat. 63 hinzu. [4]) Vgl. PlT. II, 490. PlR. III, 209. Immerhin sind die vier Blätter Groß-Oktav, welche Plat. 63 von dieser Abschrift enthält, jedenfalls nicht alles, was Platen abgeschrieben hat: es fehlt da mindestens ein Blatt, indem zwischen dem Anfangs-Beit von Gasel 6 (= HB. 3, 1 = N. 46, 1) und dem Schluß-Beit von Gasel 8 (= HB. 4, 7) eine Lücke klafft. Bei Gasel 14 (= HB. 17, 1) heißt es: „Ist hier so undeutlich und unvollständig, daß sie in den Supplementen nach einer besseren Abschrift soll nachgetragen werden." Mit Gasel 15 (= HB. 16, 4) brechen die Münchner Fragmente ab. [5]) Grabow in Mecklenburg war Bülows Geburtsort: siehe PlT. II, 485. [6]) Soll heißen: „Freiherr"; der Laut f kommt im Sanskrit nicht vor. [7]) Dieses Wort verstehe ich nicht; vielleicht: „Schöner"? [8]) Schelling, der Philosoph, Platens väterlicher Freund.

sêlling sêlling[1]) sûbêrta[2]) sûbêrta
thôrbêkk thôrbêkk[3]) liba ba
sâkî hâphiç[4])
dallarmi dallarmi[5]) plâtan plâtan
usf.

Nebenher ist noch wiederholt die Dêvanâgarî-Buchstabenligatur P + B (Platen + Bülow) angebracht;[6]) zu unterst steht in persischer Schrift, von einem Schnörkel umgeben:

sâkî	hâfiz
bûlôf	pelâtan

Auch im Sanskrit ist Platen über die allerersten Anfangsgründe nicht hinausgekommen; hier, wie im Arabischen, hat es ihm Rückert weit zuvorgetan.

Auf dem Rückweg kam der Dichter auch nach Gotha; allein von den Schätzen der dortigen Bibliothek konnte er keinen Nutzen ziehen, denn, heißt es im Tagebuch,[7]) „von den orientalischen Manuskripten, von denen eine große Anzahl in Gotha vorhanden, läßt der Herzog, der ein Narr ist, keine sehen. Selbst dem Professor Kosegarten in Jena wurde es abgeschlagen, der gleichsam sein Untertan ist."

Gegen Ende Oktober (1821) kehrte Platen nach Erlangen zurück und nahm alsbald seine persischen Studien wieder auf, denen er den ganzen Winter hindurch fleißig oblag. Die Hafis-Ausgabe mußte, nach dem Göttinger Fehlschlag, der mangelnden Manuskripte wegen vorerst zurückgestellt werden. So wurde zunächst Sa'dîs Gulistân und Nizâmîs Iskandar-nâma[8]) vorgenommen. Eine ebenfalls in jene Zeit fallende erneute Beschäftigung mit dem

[1]) Selling, ein später getaufter Jude, dessen Bekanntschaft Platen im Sommer 1821 in Erlangen gemacht hatte. [2]) Schubert, der Naturphilosoph, damals Professor in Erlangen. [3]) Thorbecke, ein Holländer, s. o. S. 276. [4]) Dies bezieht sich, ebenso wie das persische Diagramm weiter unten, auf jene scherzhafte Rollenverteilung bei dem Ausflug im vorhergegangenen Sommer: vgl. oben S. 276. [5]) Dall' Armi, Platens einstiger Regimentskamerad, damals in Göttingen. [6]) Von diesen Schreibübungen spricht Platen im Tagebuch: PlT. II, 490. [7]) PlT. II, 492. [8]) Von diesem Werk hatte sich Platen (s. PlT. II, 508) die Calcutta edition von 1812 aus London verschrieben. – Er hat davon eine Übersetzung im Original-Metrum (Mutakârib) begonnen, jedoch den Versuch bald wieder aufgegeben: s. PlR. I, 550.

Arabischen[1]) und ein Anfang im Türkischen[2]) war nur von vorübergehender Bedeutung und blieb ohne nachhaltigen Erfolg.

Am 16. Januar 1822 konnte endlich Schelling dem Grafen, der gerade bei ihm zu Tische war, die soeben eingetroffene Münchner Hafis-Handschrift[3]) übergeben. Nun wird es Ernst mit dem Hafis. Sofort macht sich Platen ans Abschreiben, sein Freund, Graf Friedrich Fugger, beteiligt sich an der Arbeit, indem er ihm „die Bögen, nach orientalischer Weise, mit rotem Ranft umzieht",[4]) und bereits nach zwei Monaten, am 17. März, ist die Abschrift vollendet in fünf Quartheften, die nun zusammen einen stattlichen Band bilden, „in schönem Saffian mit Goldschnitt", den Pers. 76.

[1]) PlT. II, 506. [2]) PlT. II, 509. Ein Oktavheftchen „Turcica", angefangen den 9. Januar 1822, enthält Plat. 63. [3]) Die von Aumer S. 25 verneinte Frage, ob dies nicht doch der aus Kloster Seon stammende und dort fälschlich als Execrandi Machometis detestabilis Alcoranus benamste Pers. 67 war, bedarf dringend erneuter Untersuchung. Denn Aumer scheint nicht bemerkt zu haben, daß das Kolophon auf f. 361v des Pers. 76 keineswegs Platens ursprünglicher Vorlage, sondern – wie der ganze Text der ff. 360–361 – vielmehr einer anderen Handschrift entstammt, mit der Platens Abschrift späterhin kollationiert worden sein muß. Die von dieser Kollation herrührenden Zusätze sind – im Unterschied von dem sicher von Platen selbst (wohl nach Hammers Kodex: s. u.) Nachgetragenen – durch Duktus und (dunklere) Tinte kenntlich und stammen, wenn nicht alles trügt, nicht von Platens Hand (man beachte z. B. die Form der Buchstaben dschîm und hâ!). Jene spätere Hand bemerkt z. B. f. 227v (zu Gasel 367 = HB. 413 + 428): „Die 5 als fehlend angezeigten Beits nebst Anfangs- und Schlußbeit nach den Münchner Lesarten, machen bei Morschid ein eigenes Gasel." Ferner f. 322v (zu Gasel 515): „statt dieser Kaside hat die Abschrift von Morschid, dem Schreiber von Schiras (Jahr 954 der Hedschra) eine Gasele von 11 Beits." Also wird die Rezension des Murschid ausdrücklich den „Münchner Lesarten" gegenübergestellt. Abgesehen von der Kollation mit der Handschrift des Murschid hat die spätere Hand auch sonst textkritische Bemerkungen eingetragen, so nach Revitzky (z. B. f. 2v) und „nach Hammer" (z. B. f. 14r). Aus alledem möchte ich schließen, daß irgendwer Platens Hafis-Abschriften – möglicherweise noch bei des Dichters Lebzeiten, während er in Italien weilte – zu recht ernsthaften Studien benutzt hat; auch im Gul-dasta (Pers. 78) findet sich z. B. f. 50v und 51r eine Art Präparation eingetragen, die sicher nicht von Platen selbst herrührt. Der ursprüngliche Text des Pers. 76 könnte nun doch aus Pers. 67 stammen, was durch eine Vergleichung des letzteren – die ich nicht vornehmen konnte – leicht festzustellen sein wird. Auch PlT. II, 477 läßt darauf schließen, daß damals in München nur eine einzige Handschrift in Betracht kam, die Platen kurzweg „den Münchener Kodex" nennt. [4]) PlT. II, 510.

Für den Rest dieses Jahres sehen wir Platen nun völlig in Hafis aufgehen. Kaum mit der Abschrift des Diwans fertig, beginnt er alsbald, in ein Oktavtaschenbuch eine Anthologie daraus auszuziehen, die er Gul-dasta (Rosenstrauß) nennt, jetzt Pers. 78. Dazu wollte er sich auch ein Vokabular der seltenen, besonders arabischen Worte anlegen, das aber nicht zustande gekommen, jedenfalls nicht erhalten zu sein scheint.[1]) Als er jenes Gul-dasta am 4. Mai 1822 abschloß, da fühlte der polyglotte Poet, der schon lateinische, griechische,[2]) französische,[3]) englische[4]) und portugiesische[5]) Verse verbrochen hatte, sich im Persischen sattelfest genug, um auch in dieser Sprache seinen Pegasus zu tummeln. Auf f. 91$\underline{^{v}}$ des Pers. 78 steht ein von Platen herrührendes persisches Gedicht, das in Transskription folgendermaßen lautet:[6])

Ke-râ 'st ruch tschu lâla o rôy tschun bahischt, bu-bôsad în risâla, ke hâfiz asch nuwischt.	barây i bâghbânân fidây i dschân kunad, ba gard i pây i dschânân hamêscha sar nihad.
ba mei-kada hamêscha rasâ 'st bâ scharâb; ke mâh asch ast schêscha, scharâb asch âftâb.	tu schâd bâsch bâkî, tu schâd bâsch o mast! bi-âr bâda, sâkî, ke hâfiz âschik ast.

Im großen ganzen scheint mir diese persische Poesie des deutschen Dichters alle Anerkennung zu verdienen; ob ein geborener Perser diese Ansicht teilen würde, muß allerdings dahingestellt bleiben. In sprachlicher Hinsicht habe auch ich gegen einige Einzelheiten meine Bedenken, worauf unten anmerkungsweise aufmerksam gemacht wird. Ich gebe nun eine möglichst wörtliche Prosa-Übersetzung:

---

[1]) Vgl. PlT. II, 515. – Plat. 63 enthält allerdings ein Heftchen mit persischen Vokabeln, von denen man teilweise leicht erkennt, daß sie zu bestimmten Hafisischen Gaselen gehören, aber die Nummern, mit denen die Vokabelgruppen bezeichnet sind, stimmen nicht zum Gul-dasta. So tragen z. B. die Vokabeln zu HB. 207 (der „Gasele nach Hafis" PlR. I, 638 f.) die Überschrift „9", die zu HB. 341 (= N. 4) sind mit „18 (87)", die zu HB. 8 (= N. 1) sind mit „(19) 1" bezeichnet. [2]) Vgl. PlT. II, 452. [3]) PlT. I, 283 f., 345, 422 f., 432 ff. PlR. I, 592 f. [4]) PlT. I, 131 f., 169 ff., 189 f. PlR. I, 590 ff.; vgl. dazu PlT. II, 70. [5]) PlT. II, 19 f. [6]) Das Metrum [⏑ – – ⏑ – – ⏑ – (–)] ist unpersisch, ebenso die Reimfolge abab; für solche, die das Gedicht skandieren wollen, sei bemerkt, daß langer Vokal in geschlossener Silbe in der persischen Metrik als Überlänge (Trochäus – ⏑) gilt.

Wer eine Wange hat wie die Tulpe,[1]
Und ein Gesicht wie das Paradies,[2]
Der küßt diesen Band,[3]
Welchen Hafis schrieb.

Zum Weinhaus immerdar
Gelangt er mit dem Trunk;[4]
Denn sein Mond ist die Flasche,
Der Trunk seine Sonne.[5]

Für die Gärtner[6]
Gibt er seine Seele als Lösegeld,[7]
In den Staub[8] der Füße des Lieblings
Legt er immerdar sein Haupt.

Sei du[9] froh beständig,
Sei du froh und trunken!
Bring Wein, Schenke,[10]
Denn Hafis ist verliebt.[11]

Sein Hafis-Brevier, das eben vollendete Gul-dasta, in der Tasche, wandert nun Platen durch die im Frühlingsschmuck prangende Welt, die er so immer mehr mit Hafis' Augen beschauen lernt, an den Rhein. In Darmstadt besucht er seinen vor kurzem neu gewonnenen Freund Justus Liebig. Da sein Verhältnis zu diesem während der paar Tage ihres Zusammenseins wiederholt von überschwänglicher Freundschaft in bittersten Groll umschlägt, so gereicht es ihm sehr zum Troste, den Ausdruck für solche Stimmungen allemal bei Hafis zu finden: „was mir in allen diesen Lagen „Hafis" für herrliche Dienste leistet, kann ich kaum beschreiben."[12]

Auf dieser Reise kam Platen auch nach Bonn zu August Wilhelm v. Schlegel, den er damals ganz in seine Sanskrit-Studien vertieft fand. Mit dem lebhaften Bedauern, nicht länger verweilen zu können, sah er auf der Bonner Bibliothek, „was außer Berlin und Wien schwerlich in Deutschland zu finden ist, nämlich eine ganze Reihe persischer Drucksachen aus Indien und England."[13]

---

[1]) Vgl. N. 35, 1. [2]) Das soll wohl heißen: „Wer ein Liebchen besitzt mit solcher Wange und solchem Gesicht . . ." [3]) Das meint wohl Platen mit risâla, da er es auch N. 35, 3 so übersetzt. Das (ursprünglich arabische) Wort bedeutet aber „Epistel", bei den Arabern eine eigene Literaturgattung. — Der Band, von dem hier die Rede ist, ist natürlich eben das Gul-dasta. [4]) Diese Zeile ist mir nicht recht klar; man würde eher erwarten: rawâ 'st ba scharâb = „geht er zum Trunk", was Platen vielleicht auch sagen wollte: ba statt bâ wäre dann freilich contra metrum. [5]) Vgl. N. 25, 2. [6]) Vgl. N. 18, 4. [7]) Vgl. wiederum N. 18, 4, sowie N. 24, 1; N. 41, 3; fidây i dschân wohl nur metri causa: richtiger wäre fidâ dschân. [8]) Statt gard müßte châk stehn; gard bedeutet lediglich „Staubwirbel, Staubwolke" (vgl. N. 26, 2), was hier keinen Sinn gibt. [9]) Hier redet, ganz stilgerecht, Hafis-Platen sich selbst an: vgl. z. B. N. 2, 7; N. 36, 8. [10]) Vgl. N. 25, 1. [11]) Vgl. N. 33, 4. Auch daß der Poet seinen nom de plume, Hafis, in der letzten Strofe anbringt, entspricht der persischen Regel vom tachallus. [12]) PlT. II, 524. [13]) PlT. 535.

Im Juli treffen wir Platen wieder in Erlangen; und nun begann für ihn eine Zeit, wo Hafis auf sein Leben einen verhängnisvollen Einfluß auszuüben begann. Infolge der fortwährenden Beschäftigung mit der homosexuell-erotischen Lyrik des Persers begann er, den perversen Trieben seiner eigenen Natur, die er sonst im ganzen gut im Zügel zu halten verstand, etwas zu sehr nachzuhängen. Dazu traf ihn gerade damals ein Mißgeschick, das geistig hochstehenden Homosexuellen so häufig widerfährt: er hatte sich durch die körperlichen Vorzüge eines jungen Mannes fesseln lassen, der in geistiger Beziehung durchaus nicht zu ihm paßte, der sich daher auch zu dem hochbegabten Dichter in keiner Weise hingezogen fühlte und allen seinen Annäherungsversuchen Gleichgültigkeit, ja oft Unfreundlichkeit entgegensetzte.

Noch ehe Platen die Reise an den Rhein antrat, war in seinen Gesichtskreis Cardenio getreten, ein Student (Jurist), dessen wirklichen Namen[1]) er lange nicht erfuhr, und welcher daher im Tagebuch sowohl wie in Platens Dichtungen ausschließlich unter jenem nom de guerre figuriert. Diesem — offenbar geistig ziemlich unbedeutenden — Jüngling gegenüber sehen wir Platen nur allzu naturgetreu die Rolle des unglücklichen Liebhabers im persischen Stile spielen. Mit ein paar Hafisischen Versen (N. 2, 4) deutet er im Tagebuch[2]) an, daß er dieses „geheimen Grundes" wegen Erlangen damals nur ungern verließ, mit einem Hafis-Zitat (N. 7, 1) drückt er ebenda[3]) seine Bewunderung für Cardenios Schönheit aus, als er nach der Rückkehr ihm zum ersten Male wieder begegnet war. Mit Hafis' Worten[4]) verzeichnet er unter dem 1. August 1822, daß er nun Cardenios Namen erfahren; mit Stellen aus Hafis (u. a. N. 11, 1 und N. 41, 1) stellt er ihm dann, nach seinen (Platens) eigenen Worten,[5]) einen „Steckbrief von Lieblichkeiten" aus; unter Anführung von Hafis-Versen (z. B. N. 21, 1) erwähnt er in seinen Aufzeichnungen

[1]) Hoffmann. [2]) PlT. II, 519. [3]) PlT. II, 539. [4]) N. 34, 3. Ich benutze die Gelegenheit, hier eine Übersetzung der im Tagebuch (PlT. II, 541) dieser Strofe unmittelbar vorhergehenden Châkânî-Stelle zu geben, die mir a. a. O. in der Anmerkung nicht ganz richtig wiedergegeben scheint;

„O Rubinwangiger, Jasminbrustiger, wandelnde Zypresse — wer bist du?
„O Steinherziger, Tyrannischer, Verderben meiner Seele — wer bist du?"

[5]) PlT. II, 543. All' diese Hafis-Stellen stehen im Tagebuch natürlich im persischen Original: die Nachbildungen waren ja damals noch gar nicht vorhanden.

als wichtiges Ereignis, „als die einzigen köstlichen Momente" seines Lebens[1]) – wenn er Cardenio auf der Straße begegnet!

Endlich, im September 1822, nachdem Cardenio, ohne von ihm Abschied zu nehmen, in die Ferien gereist ist, rafft Platen sich auf und tritt eine Reise nach Wien an, um dort, einer Einladung seines Freundes Bruchmann folgend, den Winter zuzubringen. Eine ehrenvolle Aufnahme, vor allem aber der Verkehr mit dem Orientalisten Julius von Hammer, erwartete ihn daselbst.

Allein Hafis-Platen bleibt seiner Rolle immer noch treu:

> Schuld ist, daß ich Kraft und Ruhe,
> Daß ich den Verstand verloren,
> Dieses marmorherz'gen Götzen
> Silberläppchen an den Ohren,[2])

sagt einmal der persische Poet von sich – und genau so geht es dem okzidentalischen Gaselendichter mit seinem Götzen Cardenio. Das fortwährende Hinschmachten und Sichverzehren in unerwiderter, aussichtsloser Liebessehnsucht während der letzten zwei Monate hatte ihm Mut und Energie geraubt. Cardenios Bild folgt ihm über Berg und Tal bis Linz, wo er in übelster Stimmung, mit sich selbst zerfallen, 14 Tage zubringt. Dann macht er es noch einmal ganz wie einst Hafis, als er nach Indien, zum Schah von Dekkan sollte:[3]) er besinnt sich unterwegs plötzlich eines andern und kehrt wieder um, um sich in der ländlichen Einsamkeit der ehemaligen, damals schon ganz verlassenen Universität Altdorf (östlich von Nürnberg) zu vergraben.

In unbehaglicher Umgebung, unstet und unschlüssig, von innerem Zwiespalt zerrissen, lebt er dort dahin: sein Verstand rät ihm, Erlangen, wo er „so viele dumme Streiche gemacht", sich „in so manches verwickelt"[4]) hatte, vorläufig zu meiden, während ihn auf der anderen Seite die Sehnsucht nach Cardenio doch wieder mächtig dorthin treibt. In dieser traurigen Lage findet er endlich einigen Trost, indem er einzelne Stücke aus Hafis in deutsche Verse zu übersetzen beginnt: durfte er doch so noch am ehesten unverhüllt aussprechen, was er fühlte und litt!

Von diesen in den Oktober 1822 fallenden „Nachbildungen" und ihrem späteren Schicksal wird im nächsten Abschnitt ausführlich

---

[1]) PlT. II, 546. [2]) N. 39, 1. [3]) Näheres darüber s. unten im III. Abschnitt. [4]) PlT. II, 559.

die Rede sein. Hier wollen wir zunächst den ferneren Verlauf von Platens orientalischen Studien vollends zu Ende verfolgen.

Der Herbst 1822 bedeutet für Platens wissenschaftliche Entwicklung eine Krisis. Seine Begeisterung für den Orient hatte damals ihren Höhepunkt erreicht und begann nun langsam abzuflauen. Die Umkehr aus Österreich bedeutet zugleich eine Abkehr vom Osten. Erstmals kündigt sich dieser Umschwung an, wenn er am 28. September in Linz zur Begründung jener seltsamen Umkehr in sein Tagebuch schreibt: „Zugleich fühlte ich einen großen Drang, mich gründlicher als je aufs Griechische zu werfen und die orientalischen Studien vorerst nur nebenher zu treiben, da ich den Griechen im ganzen viel zu wenig Aufmerksamkeit gewidmet habe, und nunmehr nie dazu kommen würde, wenn ich mich vom Orient würde fortreißen lassen.“

Im November kehrte Platen nach Erlangen zurück: trotz allen entgegenstehenden Bedenken hatte die Sehnsucht nach Cardenio gesiegt. Platens Tage sind nun fast ausschließlich dem Griechischen gewidmet,[1]) so daß für Orientalia überhaupt kein Raum zu bleiben scheint. Doch finden wir ihn im Dezember wieder dabei, Rückerts Schâh-nâma-Abschrift seinerseits abzuschreiben.[2]) Auch trug er sich wieder einmal mit dem Gedanken ans Sanskrit, das er im kommenden Frühling gemeinschaftlich mit Döllinger (damals Kaplan zu Markt Scheinfeld im Steigerwald) betreiben wollte[3]) – ein Vorsatz, der auch diesmal unausgeführt blieb.

Im April 1823 bekommt Platen endlich durch Vermittlung seines Freundes Bruchmann Hammers Hafis-Kodex in die Hände, der ihm „keine geringe Freude machte“,[4]) und in dem er „angestrengt, aber doch mit großem Genuß“ arbeitete. Diese Arbeit hat wohl darin bestanden, daß er seine ein Jahr zuvor von dem Münchner Kodex genommene Abschrift mit dem Hammerschen kollationierte, und

---

[1]) PlT. II, 565. [2]) PlT. II, 569f. Er hatte diese Abschrift Rückerts wohl schon seit Februar 1821 in Händen: vgl. oben S. 274. Eine Kopie der Episode von Rustam und Suhrâb (Schâhnâma ed. Vullers-Landauer I, 434, v. 22 ff.) findet sich auf zwei Folioblättern des Plat. 63. [3]) Platen ist tatsächlich vom 6.—16. April 1823 bei Döllinger in Markt Scheinfeld gewesen; aber zu Sanskrit-Studien ist es dort nicht gekommen. Die beiden Freunde haben nur zusammen Nala in Kosegartens Übersetzung gelesen. [4]) PlT. II, 579. Vgl. auch oben S. 277.

Fehlendes nachtrug. Die von Platen selbst herrührenden „Supplemente“ im Pers. 76 dürften sämtlich daher stammen.[1]) Gleichzeitig legt er sich vom 21. April bis 9. Mai eine neue Hafis-Anthologie in Duodez an, die „133 der schönsten hafisischen Gedichte“ enthält. (Wo dieses Duodezbändchen hingeraten ist, kann ich nicht angeben: auf der Münchner Bibliothek scheint es sich allem nach nicht zu befinden.)[2]) Rechnen wir noch den Pers. 80 hinzu, der in zwei dünnen Oktavbändchen $3 \times 40 + 1$ Hafisische Gaselen enthält, von dem ich aber in PlT. keine sichere Spur[3]) entdecken kann, so hat Platen sich (im Verlauf von kaum $1^1/_2$ Jahren) nicht weniger als vier Hafis-Anthologien ausgezogen, ganz abgesehen von dem, was die verschiedene Dichter umfassende persische Anthologie Pers. 17, sowie die außer „antiker“ und „romantischer“ auch „orientalische Lyrik“ berücksichtigende „Lyrische Anthologie“ Plat. 57 an Hafisianis enthält.

Indessen, die geplante Hafis-Edition sollte trotz alledem nicht mehr zustande kommen. Am 16. Juni 1823 wird wiederum ein neuer Studienplan angefangen, dem zufolge Shakespeare den Löwenanteil von Platens Zeit erhält, Firdousî aber höchstens noch als Lückenbüßer figuriert.[4])

[1]) Vgl. o. S. 279, Anm. 3. [2]) Wohl aber enthält Plat. 63 neun Duodezblättchen, wovon sieben beschrieben sind; diese enthalten die Gaselen HB. 486, 81, 475, 280, 230, 181, 129, welche dort mit den Nummern 3, 4, 7, 8, 9, 10, 11 bezeichnet sind. Höchst wahrscheinlich waren diese Blättchen für die jetzt verschollene Hafis-Anthologie bestimmt und sind von Platen aus irgend einem Grunde kassiert und von neuem abgeschrieben worden. — Sollte diese Duodez-Anthologie etwa in Erlangen stecken? Ich vermute dies im Hinblick auf eine Äußerung des Grafen Schack (Pandora S. 349): „Die Erlanger Bibliothek soll eine Auswahl von Gaselen des Hafis, von seiner [Platens] Hand aus dem Originalmanuskript abgeschrieben, aufbewahren.“ Von den in München liegenden persischen Abschriften Platens sagt Graf Schack höchst auffallenderweise kein Wort! [3]) Eine solche ist vielleicht darin zu finden, daß Platen (PlT. II, 577) in seinem Tagebuch unter dem 4. April 1823 erwähnt, daß er „ein Bändchen“ seiner Hafis-Anthologie bei sich hatte. Dies weist doch darauf hin, daß diese Hafis-Anthologie, von der dort die Rede ist, mehr als ein Bändchen umfaßte, was weder auf Pers. 79 noch auf Pers. 78, sondern eben nur auf Pers. 80 zutrifft. Da diese letztere Hafis-Anthologie auch nach Papier und Schrift den in der vorigen Anmerkung erwähnten Fragmenten der verschollenen Anthologie vom Mai 1823 am nächsten steht, so darf sie vielleicht als die unmittelbare Vorläuferin der letzteren betrachtet werden, und fiele demnach in den Winter 1822/23. [4]) PlT. II, 584.

Dann wird noch im August desselben Jahres im Tagebuch[1]) erwähnt, daß Justus Liebigs Freund, der Gießener Professor Schulz, in Paris einige Gaselen Dschâmîs für Platen abgeschrieben habe. Diese Schulzsche Abschrift sowohl als eine Kopie, die Platen seinerseits davon genommen, enthält der Plat. 63.

Von da an aber ist im Tagebuch von orientalischen Studien kaum mehr die Rede: nachdem es drei Jahre hindurch des Dichters Hauptinteresse in Anspruch genommen, tritt der Orient bei ihm nunmehr gänzlich in den Hintergrund. Platen lernt zunächst als letzte zu all' den Sprachen, die er sich angeeignet, noch das Schwedische hinzu, wozu den äußeren Anlaß seine in jene Zeit fallende Bekanntschaft mit dem Schweden Peter Ulrik Kernell abgeben mochte.[2]) Dann setzt im Herbst 1823 seine dramatische Tätigkeit ein, ins darauf folgende Jahr fällt seine erste Reise nach Italien. Durch all das wurden Platens Studien in eine ganz andere Richtung gedrängt.

Jedoch, mag er auch im Arabischen, Hebräischen, Sanskrit und Türkischen über die allerersten Anfänge niemals hinausgekommen sein: das Persische hatte er sich gründlich und für immer angeeignet. Es finden sich auch in Platens Tagebüchern Spuren, daß er, wenn nicht persische Studien, so doch persische Lektüre, immer von Zeit zu Zeit wieder vorgenommen hat. Unter dem 25. Juli 1824 schreibt er z. B., daß er gestern, bei einem Spaziergang nach Möhrendorf, „zum erstenmal nach langer Zeit wieder im Hafis“ gelesen habe. Neujahr 1825 berichtet er, Hammer habe ihm ein Manuskript von Dschâmîs „Jûsuf und Zuleichâ“[3]) zur Durchsicht geschickt; davon hatte er sich bis zum 14. Juni dieses Jahres bereits

[1]) PlT. II, 587f. [2]) Einen ersten Anlauf zur Erlernung des Schwedischen hatte Platen schon zwei Jahre früher, im August 1821, genommen, als ihm Rückert ein Exemplar von Atterboms Poetisk Kalender schickte (s. PlT. II, 476). Ich möchte mir erlauben, bei dieser Gelegenheit meinem Bedauern Ausdruck zu geben, daß in der sonst so vortrefflichen Ausgabe von Platens Tagebüchern, wo z. B. die persischen Zitate ziemlich korrekt wiedergegeben sind, die paar schwedischen Stellen durch arge Druckfehler entstellt werden. Die vier Verse aus der Frithjofsage (PlT. II, 600f.) enthalten z. B. nicht weniger als fünf Druckfehler, wovon drei sehr stören. [3]) Aus dem Eingang dieses romantischen Epos — das übrigens 1824 von Vinzenz v. Rosenzweig im Auszug ediert wurde: vgl. PlT. II, 754 — stammt auch das persische Motto, das die „Gaselen“ in der Ausgabe von 1821 tragen.

über 1200 Verse abgeschrieben. Sieben Jahre später, im Dezember 1832, las er zu München, „um das Persische nicht zu vergessen, im Pand-nâma (s. o. S. 271 f.). Und noch ein Jahr vor seinem Tode, im Mai 1834, hat Platen zu Bologna seinen Hafis gelesen.[1])

II.

Denn es werden gute Geister schweben über seinem Wort,
Wenn es geht von Mund zu Munde, wenn es wechselt Ort um Ort.
Platen, Die verhängnisvolle Gabel (IV. Akt).

Wir kommen nun auf die „Nachbildungen“ zurück und wenden uns zunächst der Überlieferung des Textes zu.

Die erste Niederschrift der Hafis-Übersetzungen (bis auf weiteres die einzige heute noch nachweisbare) findet sich in einem Oktav-Taschenbuch, das von Anfang an zur Aufnahme unterwegs auf Reisen entstandener Dichtungen bestimmt gewesen zu sein scheint, dem Plat. 15. Das erste, was Platen darin eingetragen hat, ist das Gasel „Wann einst der Fisch vom Bade springt“ (PlR. I, 605), das vom 15. April 1821 datiert ist, und also aus der Zeit der Salzburger Reise stammt; es folgen dann auf ff. 2—43 noch eine Anzahl Gaselen und Sonette, denen sich auf ff. 44—45 das am 26. August 1821, auf dem Rückweg von Streitberg nach Erlangen, entstandene Gedicht an Bülow (PlR. I, 694; PlT. II, 480) anreiht.[2]) Unmittelbar darauf folgen sodann, auf ff. 46ff., die Hafis-Übersetzungen, welche vollends den ganzen Rest des Buches einschließlich der Innenseite des hinteren Deckels ausfüllen; das letzte Stück (N. 50) hat schließlich noch auf der Innenseite des Vorderdeckels seinen Platz finden müssen.

Aus den beigefügten Datierungen, die durchaus zu den Angaben in Platens Tagebuch[3]) stimmen, ergibt sich, daß das zuerst

[1]) PlT. II, 959. [2]) Durch diesen Umstand ist wohl Redlich (PlR. I, 693) zu der Ansicht gekommen, daß mit dem Schenken auch in den Diwanübersetzungen Otto von Bülow gemeint sei. Dies ist aber jedenfalls ein Irrtum: man wird überhaupt nicht wohl sagen können, daß in diesen Übersetzungen unter dem Schenken irgend eine bestimmte Persönlichkeit zu verstehen sei. Wen etwa Hafis in den einzelnen Fällen mit dem Schenken meinte, wird sich kaum mehr feststellen lassen; und wenn Platen je beim Übersetzen eine bestimmte Persönlichkeit vorgeschwebt haben sollte, so wird dies damals eher Cardenio, als Bülow gewesen sein. Vgl. o. S. 282. [3]) PlT. II, 558f.

übersetzte Stück, die „Gasele nach Hafis",[1]) am 14., N. 1 – 4 am 15., N. 5 – 19 am 16., N. 20 – 34 (nebst dem von Redlich zwischen N. 31 und 32 unterdrückten Stück: s. u.) am 17., N. 35 – 43 am 18., N. 44 – 47 am 19., N. 48 – 50 am 20. Oktober niedergeschrieben wurde, so daß also die Entstehung der ganzen Reihe der Nachbildungen in den Zeitraum einer einzigen Woche, von Montag bis Sonntag fällt. Noch am Samstag Abend[2]) begann Platen den am 22. Oktober abgeschlossenen[3]) „Prolog an Goethe"; Sonntag, den 27. Oktober, wurde die Einleitung bzw. „Vorrede" aufgesetzt.[4])

Am 28. und 29. Oktober hat sodann der Graf das Ganze in ein – für uns leider vorerst verschollenes[5]) – Heft ins Reine geschrieben, wobei er „auch einige Anmerkungen" hinzufügte. Gleichzeitig „wurde eine Fabel gedichtet, die sich dem Ganzen zur Erbauung und Verdauung der Rezensenten anschließen mag".[6]) Zum Epilog endlich wurde eine kurz zuvor bearbeitete „Legende" (PlR. I, 63f.) gewählt.[7])

Kaum begonnen, hatte Platen seine Hafis-Übersetzung dem Buchhändler Hilscher in Dresden angeboten, der früher etwas von ihm in eine Zeitschrift begehrt hatte.[8]) Da dieser den Verlag ablehnte, schickte der Dichter das Manuskript im November 1822 an Cotta,[9]) der es ebenfalls zurücksandte, worauf Platen, durch den zwiefachen Mißerfolg entmutigt, es vorerst liegen zu lassen beschloß.[10]) Anfang 1823 suchte Schelling dann noch den Buchhändler Max in Breslau als Verleger dafür zu gewinnen,[11]) aber offenbar wiederum vergebens.

Nun scheinen die „Nachbildungen" etwa zwei Jahre lang im Schreibtisch geruht zu haben, bis im Mai 1825 – zu einer Zeit,

[1]) So nenne ich hier und im folgenden stets dieses Stück, das Redlich höchst ungeschickterweise von den übrigen Nachbildungen getrennt und (PlR. I, 638f.) zu Platens eigenen Gaselen gestellt hat. [2]) PlT. II, 559. [3]) PlT. II, 561. [4]) PlT. II, 561. Die erste Niederschrift des Prologs und der Vorrede – auf schlechtem, rauhem Papier von blauer Farbe, welche die Schriftzüge nur schwach hervortreten läßt – bildet jetzt Plat. 24/6. [5]) Nach freundlicher Mitteilung des Herrn Dr. E. Petzet (d. d. 9. November 1906) befindet sich dieses Heft weder in München, noch in Berlin, noch im Besitze von Gottfried Böhm. [6]) Diese Fabel soll nach PlT. II, 562 Anm. 1 in „Mss. Mon. Nr. 15" enthalten sein; der Plat. 15, der doch wohl damit gemeint ist, enthält aber nichts dergleichen. [7]) PlT. II, 562. Jene „Legende" hat der Dichter dann 1824 der Ausgabe seiner „Schauspiele" vorangeschickt. [8]) PlT. II, 558f. [9]) PlT. II, 568. [10]) PlT. II, 570. [11]) PlT. 572.

als Platens orientalische Studien sich durch die Beschäftigung mit dem von Hammer gesandten Dschâmî-Manuskript (s. o. S. 286f.) wieder ein klein wenig belebten – der Dichter dazu kam, eine Auswahl seiner im Jahre 1822 aus dem Hafis übersetzten Gedichte zusammenzuschreiben, „die sich nun sehr gut ausnahmen und die ich einmal in einen Almanach geben will".[1])

Dazu ist es indes nicht mehr gekommen. Platen, der bald darauf Deutschland verließ, scheint von seinen „Nachbildungen" schließlich selbst nicht mehr befriedigt gewesen zu sein, da er sie von den beiden durch ihn selbst besorgten Gesamtausgaben seiner Gedichte ausgeschlossen hat.

Erst in der posthumen Ausgabe von Platens gesammelten Werken, die im Jahre 1839 seine Freunde Graf Friedrich Fugger und (nach dessen Tode) Karl Pfeufer herausgegeben haben, finden wir auf den Seiten 156–160 auch eine Auswahl aus den Hafis-Übersetzungen gedruckt, unter dem Titel „Nachbildungen aus dem Diwan des Hafis". Es sind 16 mehrstrofige Gedichte, gefolgt von 14 einzelnen Strofen;[2]) den Beschluß macht die „Gasele nach Hafis".

Vergleicht man diese Auswahl (in Ermanglung der verschollenen Reinschrift der ursprünglichen Rezension) mit Plat. 15, so ergibt sich folgendes:

1. Von den 16 mehrstrofigen Gedichten sind 6 in PlF. gegenüber Plat. 15 gekürzt, und zwar 5, die Gedichte III, IV, XIII, XIV, XV um je eine, eines, das Gedicht VII, sogar um zwei Strofen.

2. Eines der mehrstrofigen Gedichte, XI, hat an Stelle der letzten Strofe des entsprechenden Stückes in Plat. 15 eine andere, welche sich in Plat. 15 nicht findet. Diese in Plat. 15 fehlende Strofe lautet:

> Kommt der Lenz, so magst du denken, [sic]
> An des Jahrs Metamorphosen:
> Heische Wein und einen Schenken
> Unter einem Zelt von Rosen!

3. Die 14 Einzelstrofen in PlF. stammen aus solchen

[1]) PlT. II, 752. Auch die Handschrift dieses Auszugs ist bis auf weiteres verschollen. [2]) Die 16 mehrstrofigen Gedichte sind in PlF. mit römischen Zahlen (I–XVI) numeriert, mit denen ich sie daher im folgenden anführe. Die in PlF. unter der Überschrift „Einzelnes" zusammengefaßten Einzelstrofen sind dort nicht gezählt: ich habe sie zum Zwecke des Zitierens mit 1–14 durchnumeriert, und bezeichne sie demgemäß mit „Einzelstr. 1" usf.

Nummern von Plat. 15, welche in jene Ausgabe im übrigen nicht aufgenommen sind.

4. Der Text der „Nachbildungen“ weicht in PlF. an manchen Stellen von Plat. 15 ab; von diesen Abweichungen sind einige offenbare Lese- oder Druckfehler; andere müssen auf Absicht beruhen.

5. Während die Reihenfolge der einzelnen Stücke in Plat. 15 ziemlich[1]) willkürlich ist, richtet sich in PlF. die Reihenfolge der 16 mehrstrofigen Gedichte durchweg, die Reihenfolge der 14 Einzelstrofen mit zwei Ausnahmen (Einzelstr. 4 und 13) genau nach der Reihenfolge der Gaselen in Pers. 76 (s. über diesen oben S. 279).

Die Vermutung liegt von vornherein nahe, daß der Text der „Nachbildungen“ in PlF. ein Abdruck jener Auswahl sei, welche Platen im Mai 1825 angefertigt hat. Direkt beweisen läßt sich das allerdings nicht, so lange das Manuskript jener Auswahl verschollen bleibt. Aber immerhin wird jene Vermutung zu einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit erhoben durch folgende Erwägungen:

1. Oben sub 2 ist gesagt, daß PlF. eine Strofe hat, die in Plat. 15 überhaupt fehlt. Da sie aber im persischen Original steht, so muß sie auch aus diesem übersetzt sein; und weil dazu gewiß weder Graf Fugger, noch Pfeufer imstande gewesen wären, so muß jene Übersetzung der Strofe doch wohl von Platen stammen.[2])

2. Unter den textlichen Abweichungen der Ausgabe von 1839 von Plat. 15 ist eine, welche fast nur von Platen selbst herrühren kann: nämlich die Lesart „Zeitverehrer“ PlF. IV, 1. Die dieser Lesart zugrunde liegende merkwürdige persische Variante wakt-parast findet sich nämlich nur in Platens Hafis-Text,[3]) dem sie ein des Persischen Kundiger, also doch wohl Platen selbst, entnommen haben muß. Außerdem läßt sich noch in einer Anzahl von Fällen bei PlF.

---

[1]) Ganz willkürlich ist sie insofern nicht, als sich mehrfach eine Gruppierung nach den Versmaßen des persischen Originals bemerkbar macht, die indes keineswegs durchgeführt ist. Diese Gruppierung dürfte daher rühren, daß im Gul-dasta (= Pers. 78), das Platen wohl in erster Linie bei seinen Übersetzungen benützt hat (genaueres darüber s. u. Abschnitt IV), die Gedichte in der Hauptsache nach den Versmaßen geordnet sind: s. PlT. II, 515.
[2]) Auch die Möglichkeit, daß die betreffende Strofe einfach nach Hammers deutscher Übersetzung umgedichtet wäre, fällt hier glücklicherweise weg. Denn da dieses ganze ghazal in der Text-Rezension des türkischen Kommentators Sûdî, welche Hammers Übersetzung zugrunde liegt, fehlt, so hat es Hammer überhaupt nicht übersetzt. [3]) Nicht bei Sûdî bzw. Hammer!

mehr oder weniger deutlich ein Streben nach größerer Annäherung an das persische Original gegenüber Plat. 15 wahrnehmen. Solche Stellen sind: PlF. V, 1; VII, 4; IX, 6; XIV, 3. 7; XV, 3; Einzelstr. 7. 13.[1])

3. Die Anordnung der einzelnen Stücke in PlF. folgt der Anordnung der Gaselen in Pers. 76, d. h. in dem Exemplar des Hafis-Diwans, das sich Platen nach der Münchner Handschrift (Pers. 67?) kopiert hatte. Nun sind zwar in den persischen Diwanen[2]) die Gaselen fast immer nach den Reimbuchstaben, d. h. nach den Schlußbuchstaben derjenigen Zeilen geordnet, welche den durch das ganze ghazal hindurchgehenden Reim tragen.[3]) Jedoch innerhalb der zu den einzelnen Reimbuchstaben gehörigen Gedichtgruppen ist die Reihenfolge meist eine völlig willkürliche und die verschiedenen Handschriften weichen da häufig stark voneinander ab. Wenn nun PlF. auch hierin mit Pers. 76 übereinstimmt, dagegen von Sûdîs Textrezension, welcher u. a. Hammer, HB., HR. und Wilberforce Clarke folgen, abweicht, so muß die Reihenfolge in PlF. wiederum von einem Pers. 76 benutzenden Kenner der Sprache, also vermutlich von Platen selbst herrühren.

Können wir somit einen Teil der Eigentümlichkeiten von PlF. aus obigen Gründen mit ziemlicher Sicherheit auf Platen selbst zurückführen, so scheint der Schluß wohl kaum zu gewagt, daß es mit den übrigen Varianten jener Ausgabe der Nachbildungen — wenn man von einigen Lese- oder Druckfehlern absieht[4]) — dieselbe Bewandtnis hat,[5]) und daß wir demgemäß in den „Nach-

[1]) Die Begründung für obige Behauptung liefert die wörtliche Übersetzung dieser Stellen, welche unten im Abschnitt IV zu finden ist. [2]) Nebenbei bemerkt: neupers. dîwân „Schreibbuch, Gedichtsammlung" hat mit neupers. dêw „böser Genius" schlechterdings nichts zu tun, gehört vielmehr zu einem in fast alle Sprachen Vorderasiens eingedrungenen, ursprünglich sumerischen Wort (sumer. dub „Tafel"). Hammers (S. XLII) „Genien-Versammlung" ist also Unsinn! — Wieder ein anderes, wenn auch stammverwandtes Wort ist wohl nhd. „Diwan" = „Sofa", das auf neupers. dêwan „Kanzlei" zurückgeht (vgl. Friedr. Müller, Wien. Ztschr. f. d. Kunde d. Morgenl. VII, 376; doch s. auch ebd. X, 273f.). [3]) Vgl. Horn VIII. [4]) Solche sind z. B. mit Bestimmtheit anzunehmen PlF. III, 4, wo „Ast" statt „Ost", ferner X, 2, wo „auch" statt „euch" steht: die Begründung ergibt sich aus der unten im IV. Abschnitt von mir gegebenen Übersetzung des Originals. [5]) Redlich wirft allerdings (PlR. I, IV) dem Grafen Fugger „willkürliche Korrekturen" in Platens Gedichten vor, und so könnte dieser ja schließlich auch hier manches „verbessert" haben; aber nötig finde ich diese Annahme nicht.

bildungen" der Ausgabe von 1839 jenen von Platen im Mai 1825 angefertigten Auszug vor uns haben.

Offen bleiben muß dann freilich — so lange die betreffenden Platenschen Handschriften verschollen sind — immer noch die Frage, ob die oben behandelten Abweichungen von Plat. 15 teilweise etwa schon in der Reinschrift der vollständigen Rezension von 1822 sich fanden, oder ob sie alle erst bei der Anfertigung des Auszugs von 1825 hereingekommen sind. Mir ist die letztere Eventualität immerhin bedeutend wahrscheinlicher; aber ich muß zugestehen, daß ich unbedingt stichhaltige Gründe dafür für jetzt nicht vorbringen kann.

Fragen wir nach den Gesichtspunkten, welche sowohl jenen Änderungen im ursprünglichen Wortlaute, als der Auslassung ganzer Strofen zugrunde liegen mögen, so lassen sich deren drei wahrnehmen; nämlich:

1. Das bereits oben erwähnte Streben nach größerer Annäherung an den persischen Originaltext;

2. andererseits die Tendenz, allzu Fremdartiges,[1]) insbesondere auch Anspielungen auf homosexuelle Liebe,[2]) möglichst zu vermeiden;

3. das Streben nach stilistischer Ausfeilung[3]) und Beseitigung alles ästhetisch Anfechtbaren.[4])

Die nachfolgende Tabelle zeigt das Verhältnis der „Nachbildungen" im PlF. zu Plat. 15,[5]) PlR. (= N.), HB.[6]) und Pers. 76.

---

[1]) Vgl. die darauf bezügliche Äußerung Platens in der „Vorrede" (PlR. III, 211). Hierher dürfte z. B. gehören die Beseitigung der „Götzenlippen" (PlF. XII, 3) und die Änderung PlF. XIV, 6, ferner die Tilgung der Strofe N. 16, 5. [2]) So sind wohl zu beurteilen die Änderungen in PlF. I, 2 und XV, 5; die Tilgung der Strofen N. 15, 6 und 16, 2; PlF. XVI ist ganz vom Homosexuellen ins Heterosexuelle umkorrigiert. [3]) Man beachte z. B. die Änderungen PlF. II, 5; III, 3. 5; IX, 7; XII, 3 (Wortstellung!). [4]) Hierher gehört vielleicht die Änderung PlF. IV, 6; ferner die Tilgung von N. 38, 2; 42, 7; 48, 4. [5]) Es sei aber darauf hingewiesen, daß bei einer zu erhoffenden, auf Plat. 15 begründeten Neuherausgabe der Nachbildungen die einzelnen Stücke jedesmal eine um 1 niedrigere Nummer tragen müssen als in Plat. 15: s. darüber meine Ausführungen gleich unten zu PlR. [6]) Die beiden letzten Kolumnen sollen hier nur zur Erhärtung meiner oben in bezug auf die Reihenfolge der Stücke in PlF. aufgestellten Behauptungen dienen; eine genaue synoptische Tabelle zu sämtlichen Nachbildungen Platens folgt unten im Abschnitt V.

Pl F.	Plat. 15 [1])	Pl R. (N.) [1])	H B.	Pers. 76
I	47	46	3	6
II	44	43	22	21
III	16 (– 6)	15 (– 6)	63	61
IV	49 (– 4)	48 (– 4)	43	76
V	36	35	196	122
VI	20	19	222	147
VII	17 (– 2. 5)	16 (– 2. 5)	121	199
VIII	26	25	296	246
IX	14	13	292	251
X	5	4	341	291
XI	19 (– 4) [+ x]	18 (– 4) [+ x]	–	317
XII	13	12	400	348
XIII	39 (– 2)	38 (– 2)	472	420
XIV	46 (– 8)	45 (– 8)	486	433
XV	43 (– 7)	42 (– 7)	551	461
XVI	33	32	566	507
Einzelstr. 1	21,3	20,3	} 6	4
" 2	21,7	20,7		
" 3	21,8	20,8		
" 4	18,2	17,2	1	1
" 5	37,7	36,7	34	20
" 6	28,4	27,4	42	45
" 7	15,2	14,2	20	68
" 8	35,2	34,2	262	151
" 9	48,1	47,1	170	172
" 10	10,4	9,4	139	186
" 11	41,1	40,1	246	231
" 12	27,2	26,2	432	360
" 13	32,3	–	235	190
" 14	29,4	28,4	494	440

(Eine tabellarische Übersicht über die Abweichungen des Textes von Pl F., Plat. 15 und Pl R. findet sich weiter unten in diesem Abschnitt.)

[1]) Eine in Klammern beigesetzte, mit dem Minuszeichen versehene Strofennummer besagt, daß die betreffende Strofe in Pl F. fehlt.

* * *

Im Jahre 1880 hat also Karl Christian Redlich die „Nachbildungen" erstmals – nach seiner eigenen Angabe (Pl R. I, 712) — „aus der Handschrift vollständig mitgeteilt". In seiner Vorrede (Pl R. I, VI f.) erwähnt Redlich an handschriftlichem Material, das er benutzt habe, nur den nach K. Pfeufers Tode für die Münchner Bibliothek angekauften handschriftlichen Nachlaß Platens. Da sich nun in München von den „Nachbildungen" nur die oben (S. 287 f.) mehrfach erwähnte erste Niederschrift im Plat. 15 vorfindet, so ist man fast zu der Annahme genötigt, daß Redlichs Ausgabe auf eben dieser ersten Niederschrift beruht.[1] Sollte aber diese Annahme wirklich zutreffen, so darf nicht verschwiegen werden, daß Redlichs Behauptung, er habe die „Nachbildungen" vollständig herausgegeben, nicht ganz den Tatsachen entspricht.

Der Sachverhalt ist folgender:

Platen hatte im Plat. 15 die ersten Stücke seiner Hafis-Übersetzung nicht numeriert; erst bei dem Gasel „Lieblich ist der Rose Prangen" (= N. 3) hat er angefangen, Nummern beizuschreiben. Da er dabei die zuerst übersetzte „Gasele nach Hafis" (= Pl R. I, 638 f.) als erstes Stück mitzählte, so bekam das soeben erwähnte Gedicht die Nummer „4", und so fort bis zum letzten Stück „Ost, wofern du wehst vorrüber" (= N. 50), das als Nummer 51 gezählt ward. Dies hat jedoch der Dichter, wie aus seinem Tagebuche[2]) hervorgeht, gleich damals in der Reinschrift dahin abgeändert, daß das vereinzelte Stück in Gaselenform, das er zuerst als Nummer 1 gezählt hatte, seinen Platz, ohne Nummer, hinter den fünfzig kurzzeiligen Gedichten fand, welche somit sämtlich eine um 1 niedrigere Nummer erhielten, also (statt Nr. 2 – 51) nunmehr Nr. 1 – 50 hießen.

Wenn demnach Karl Christian Redlich in seiner Ausgabe die Stücke 2—29 und dann wieder 33 – 51 des Plat. 15 als 1 – 28 bzw. 32 – 50 bezeichnet hat, so war er damit sicher im Recht; ebenso zweifellos aber muß es – immer vorausgesetzt, daß Redlich wirklich nur aus Plat. 15 gearbeitet hat – als durchaus ungehörig bezeichnet werden, wenn er bei jener Ausgabe das Stück 30 des Plat. 15, das auch im persischen Original ein einheitliches Gasel

[1]) Dies vermutet auch Erich Petzet (nach brieflicher Mitteilung an mich, d. d. 9. November 1906). [2]) Pl T. II, 559. Aus dieser Stelle scheint mir hervorzugehen, daß Platen die drei letzten Stücke der „Nachbildungen" nur noch übersetzt und hinzugefügt hat, um eben die Zahl 50 voll zu machen.

(HB. 41) bildet, auseinander reißt und auf zwei Nummern (29 und 30) verteilt, dem Gedicht „Tausend Mühen angewendet" die Nummer des Plat. 15 (31) beläßt und das Stück 32 des Plat. 15 ganz übergeht. Dieses von Redlich unterdrückte Gedicht (= HB. 235) lautet, genau nach Plat. 15:

32. [1])

Lüfte glühn von Jesu Athem,
Und von Moschus triefen Winde,
Bäume blühn in frischen Blättern,
Und der Vogel klagt gelinde.

[Fachend] [2]) Der Kamin der Tulpen wurde
Durch den Wind so sehr erhitzet,
Daß nun jede Rose siedet,
Daß nun jede Knospe schwitzet.

Hat vielleicht die blanke Tulpe
Da die Nachtigall gesungen,
Sich im Lauschen ganz verloren,
Daß sie schweigt mit zehen Zungen?

Die letzte von diesen drei Strofen findet sich, mit einigen Änderungen, in PlF. als Einzelstr. 13. [3])

Indessen, auch abgesehen von der soeben besprochenen Diskrepanz weicht Redlichs Ausgabe an nicht ganz wenigen Stellen vom Texte des Plat. 15 ab. Auch hier wieder vorausgesetzt, daß dies die einzige handschriftliche Quelle Redlichs war, können allerdings diese Abweichungen zum weitaus größten Teile als Fehllesungen in der ziemlich flüchtigen ersten Niederschrift [4]) Platens erklärt, manchmal auch entschuldigt werden: in Fällen wie z. B. N. 5, 1; 7, 4; 33, 1 lag der Irrtum für den Nichtkenner des persischen Urtextes recht nahe. Aber vieles wäre bei genauerem Hinsehen doch auch zu vermeiden gewesen; gelegentlich ergibt sich die Unrichtigkeit von Redlichs Lesung schon aus dem Zusammenhang, ja selbst aus dem Reim. [5]) Mehrere Lese- [bzw. Druck-?] Fehler und sonstige Ab-

[1]) In der Ausgabe kommt diesem Stück, aus dem oben angeführten Grunde, die Nummer 31 zu. [2]) Im Original ist dieses Wort durchgestrichen. [3]) Aus PlF. ist diese eine Strofe dann wieder in die vierbändige Platen-Ausgabe der Cottaschen Bibliothek der Weltliteratur gekommen: sie steht dort II, 271, unmittelbar hinter den 50 genau (samt Druckfehlern und allem) nach Redlich abgedruckten Stücken der „Nachbildungen". [4]) In dieser ist z. B. a und e selten, u und ü fast niemals mit Sicherheit zu unterscheiden. [5]) So namentlich bei N. 22, 3, vielleicht auch bei N. 29, 1.

weichungen hat Redlich vom Grafen Fugger, den er jedenfalls herangezogen haben muß, übernommen;[1]) in andern Fällen hat er wieder Unrichtiges gegen PlF. und Plat. 15 hereingebracht.[2]) Kurzum, als musterhaft kann die Ausgabe der „Nachbildungen" in PlR. keineswegs bezeichnet werden.

Es gibt nun aber noch ein paar Stellen, wo Plat. 15 so deutlich einen andern Wortlaut als PlR. zeigt, daß an Fehllesung kaum gedacht werden kann, nämlich einerseits N. 42, 4 und 46, 5, wo PlR. mit PlF. gegen Plat. 15 geht, andererseits N. 17, 2, wo PlR. sowohl PlF. als Plat. 15 gegen sich hat. Diese drei Stellen sind es insbesondere, die mich abhalten, die Benutzung einer weiteren Handschrift (außer Plat. 15) durch Redlich für unbedingt ausgeschlossen zu erklären: es wäre ja immerhin denkbar, daß die Reinschrift von 1822 damals (c. 1880) noch bekannt und Redlich zugänglich gewesen wäre. Man könnte dann annehmen, daß Platen selbst in der Reinschrift das Stück 32 des Brouillons als unbefriedigend[3]) beseitigt und, um die Zahl 50 wieder voll zu machen, das Stück 30 in zwei Nummern gespalten hätte. Auf diese Weise brauchte man Redlich nicht den Vorwurf der willkürlichen Verstümmelung und Entstellung seiner Vorlage zu machen, der ihm sonst leider nicht erspart bleiben kann.

Andererseits freilich fielen, wenn Redlich eine Reinschrift vor sich gehabt hätte, die vielen Fehllesungen gegen ihn um so schwerer ins Gewicht. Wie denn überhaupt gerade auch im Hinblick auf diese Fehllesungen die Wahrscheinlichkeit einer Heranziehung der Reinschrift durch Redlich äußerst gering bleibt.[4]) Unwahrscheinlich wäre auch bei einer derartigen Annahme, daß Platen eine Strofe aus einem Gedicht, das er 1822 ganz unterdrückte, drei Jahre nachher in eine Auswahl aufgenommen haben sollte.

---

[1]) S. z. B. N. 4, 2; 15, 4 [hier hat Plat. 15 sehr deutlich: „Ost"]; 42, 6; 46, 2. 4. [2]) So besonders das ungeschickte „Ruh'" N. 43, 5; vgl. ferner N. 4, 3; 15, 1; 19, 3. [3]) Vom Standpunkt abendländischen Geschmacks läßt sich sicherlich manches dagegen einwenden: „siedende Rosen" z. B. sind bei uns wohl nicht jedermanns Sache! – Nur war Redlich als Herausgeber nicht berechtigt, das Stück einfach zu unterdrücken. [4]) Bemerkenswert ist auch, daß gerade das Stück N. 49, das im Plat. 15 besonders schlecht (sogar ohne Versabsätze) auf die Innenseite des Deckels geschrieben ist, bei der Herausgabe durch Redlich ebenfalls besonders schlecht weggekommen scheint, so daß z. B. die 4. Strofe in PlR. zu völligem Unsinn geworden ist.

Nachstehende Tabelle zeigt die Abweichungen im Text von Plat. 15, PlF. und PlR. Ich bemerke dazu, daß ich offenbare Flüchtigkeitsfehler im Plat. 15 nicht berücksichtige. Die erste Niederschrift weist dort z. B. auch vielfach nachträgliche Korrekturen und Änderungen auf: handelt es sich dabei um eine Änderung der Satzkonstruktion u. dergl., so ist diese manchmal nicht an allen Wörtern durchgeführt. In der Ergänzung und Berichtigung solcher Dinge kann ich Redlich durchweg zustimmen. Ebensowenig berücksichtige ich im folgenden rein orthographische Varianten, noch auch die Interpunktion, welch' letztere im Plat. 15 vom Dichter ganz vernachlässigt ist.

N.	PlR.	Plat. 15	PlF.
1, 1	Schiresaner	Schirasaner	
3	Moselles	Mosella's	
4, 2	auch	euch	auch
3	von	vor	vor
4	jener Glieder	jener Glieder	deiner Glieder
5, 1	und	um	
	getauft	getaucht	
3	Wüßt'	Wußt'	
6, 4	Mondeslichter	Mondgesichter	
7, 2	Heiß	Heißt	
4	hier	schön	
	keckes	böses	
10, 1	Lippen	Lippe	
4	verlanget	erlanget	
11, 3	der Palme	den Palmen	
12, 3	das Tun du der Verliebten?	das Tun du der Verliebten?	du der Verliebten Wandel?
	Götzenlippen	Götzenlippen	rote Lippen
4	Fodre	Fordre	Fodre
13, 2	von	von	vor
	Vor	Vor	Von
4	Laß	Laß	Laßt
5	In	In	durch
6	bei Laut' und	bey Laut' und	beim Laut der
7	um die	um die	ob der
	nicht mehr dir	nicht mehr dir	dir nicht mehr
14, 2	Dein geliebtes	Dein geliebtes	Deiner Liebe
4	Leg	Legt	
15, 1	Deine Brauen	Deine Brauen	Diese Brauen
	in	im	im

N.	Pl R.	Plat. 15	Pl F.
15, 2	Antlitz	Antlitz	Auge
3	betrunken ich zur Sitzung	betrunken ich zur Sitzung	ich mich zur Gartensitzung
	Mich des Gartens	Mich des Gartens	Weinestrunken
4	Hat ein Wort	Hat ein Wort	Hat der Ast
	Ihm der Ast	Ihm der Ost	Ihm ein Wort
5	man dir ihn ähnlich finde,	man dir ihn ähnlich finde,	er dir verglichen werde,
	In den Mund sich Staub und Erde	In den Mund sich Staub und Erde	Warf er durch die Hand des Windes
	Warf er durch die Hand der Winde.	Warf er durch die Hand der Winde.	In den Mund sich Staub und Erde.
16, 3	Laßt	Laß	Laßt
4	Währet	Währet [1])	Dauert
6	Gleicht die Erde Paradiesen;	Gleicht die Erde Paradiesen;	Gibts ein Paradies auf Erden;
	Da sie Dauer nie bewiesen?	Da sie Dauer nie bewiesen.	Da wir nicht verweilen werden?
7	den Psalter	den Psalter	die Psalter
17, 2	Wegen jener	Wegen dieser	Wegen dieser
18, 4	Einer	Eine	
19, 1	Zwei der	Zwei der	Ein Paar
2	es	es	so
	mir, der ich saß am Wege,	mir, der ich saß am Wege	dem Bettler an der Straße
3	sehen	sahen	sahen
20, 9	nach dem	auf [2]) den	
22, 2	Liebetaumelnder	Liebestaumelnder	
3	deinen Trieben	deinem Triebe	
25, 1	Becher	Becher	Pokale
27, 3	meiner	meines	
4	dein Genuß	dein Genuß	deine Gunst
28, 1	Der	Ihr	
4	hinweg das	hinweg das	zurück dein
29, 1	winken	rauben [3])	
31, 1	wenn die	wem du	
3	Ihrem	Ihren	
32, 1	dem Gewissen	dem Gewissen	der Gewissen
2	ihm	ihm	ihr

[1]) Ursprünglich „dauert", dann durchstrichen und „Währet" darüber geschrieben. [2]) Zuerst „auf", dann durchstrichen, aber wieder „auf" darüber geschrieben. [3]) Äußerst vieldeutiger Schriftzug. Die Lesung „wecken" wäre an sich auch möglich; aber im Hinblick auf den Urtext, sowie wegen des Reims auf „Glauben", scheint die oben angenommene vorzuziehen: vgl. meine Übersetzung, unten Abschnitt IV.

N.	PlR.	Plat. 15	PlF.
32, 2	Seine	Seine	Ihre
	solle	solle	soll mir
3	Zu entziffern diese Chiffern	Zu entziffern diese Chiffern	Diese Chiffern zu entziffern
4	wie du	die du	wie du
33, 1	Mordgesichter	Mondgesichter	
34, 2	Wange	Wange	Wangen
4	dich nicht um Geringe!	nicht dich um Geringe.	
35, 1	Sah ich aufgehn	Sah ich aufgehn	Gehen auf mir
2	der Duft aus jenen Locken	ein Duft aus jenen Locken	der Duft aus deinen Haaren
	Durch den Garten weht gelinde,	Durch den Garten weht gelinde,	Weht im Garten leis' und lose,
	Schlagen an den Rosenbusen	Schlagen an den Rosenbusen	Schlägt ein Wind der Hyazinthe
	Hyazinthenhaar die Winde.	Hyazinthenhaar die Winde.	Locken an die Brust der Rose.
36, 7	Und	Und	Ja,
	von	von	vom
38, 1	Deinen Moschushaaren	Deinem Moschushaare	Deinen Moschushaaren
39, 3	Flamme	Flammen	
6	meinen	meiner	
40, 2	wonach	wornach	
42, 3	Bärtchen schwarz wie Moschus	Bärtchen, schwarz wie Moschus	schwarzes Moschusbärtchen
4	Quäle	Plage	Quäle
	tu, was du willst! du kannst es,	tu was du willst, du kannst es,	wofern du willst, so tu' es.
5	der	der	die
6	ward	wird	ward
43, 5	Unsre Ruh'	Unsre Reih'	Unser Reich
	Medschnunens	Medschnunens	des Medschnun
	erlangen	erlangen	verlangen
45, 1	im Neid und Grolle.	im Neid und [1]) Grolle.	in neid'schem Grolle.
3	Bildung,	Bildung,	Sprache,
6	der ganzen Stadt entfachte	der ganzen Stadt entfachte	der Stadt entfachte dieses
	Sein Rubin	Sein Rubin	Munds Rubin
	Seinen	Seinen	Diesen
7	Jener	Jener	Ach! Ein
	. . . ich hoffen	. . . ich hoffen	. . . ich meinem
	Diesem Herzen, diesem bangen?	Diesem Herzen, diesem bangen?	Herzen schaffen, meinem bangen?

[1]) Ursprünglich „neidschen", dann durchstrichen und „Neid u" darüber geschrieben.

N.	PlR.	Plat. 15	PlF.
46, 2	bliebet	bleibet	bliebet
	Des Geliebten	Des Geliebten	Die geliebte,
4	Als	Bis	Als
5	O was	Warum	O was
	Wo man	Wo man	Welche
48, 1	Wenn erblüht die roten Rosen,	Wenn erblüht die rote Rosen, [1])	Wann die roten Rosen blühen,
	Weinverehrer	Weinverehrer	Zeitverehrer
5	Und der	Und der	Ja, der
	wenig dem Besitzer,	wenig dem Besitzer,	dem Besitzer wenig,
6	die Luft sie auch durchdringen.	die Luft sie auch durchdringen.	auch durch die Luft sie dringen.
7	deine Zunge,	deine Zunge,	meine Zunge,
	dein	dein	mein
	Hand zu Hand schon	Hand zu Hand schon	Mund zu Munde
	Deine Reden	Deine Reden	Meine Reden
49, 4	Wenn dir,	Wenn du	
	nicht dein	bey dem	
	Stunde,	Freunde	
5	uns	mich	
Gasele nach Hafis	gekommen,	gekommen,	erschienen,
3	Pflücke Rosen	Pflücke Rosen	Rosen pflücke
7	mehr	mehr	je

Von der in PlR. ganz fehlenden Nummer 32 des Plat. 15 findet sich, wie schon früher angeführt, in PlF. die dritte Strofe als Einzelstr. 13; dabei ergeben sich folgende Varianten:

Plat. 15	PlF.
blanke Tulpe	weiße Lilie
Sich im Lauschen ganz verloren,	Ganz im Lauschen sich verloren,

Bei einer etwaigen Neuausgabe von Platens Hafis-Übersetzungen muß das Ziel des Herausgebers doch wohl die möglichst getreue Wiederherstellung des Werkchens in der Form bilden, wie es der Dichter Ende 1822 zur Veröffentlichung bestimmt und den Verlegern angeboten hat. Das einfachste Verfahren zu diesem Zwecke wäre natürlich ein genauer Abdruck der damaligen „Reinschrift". Solange indes diese verschollen bleibt und daher nicht zu Gebote steht, läßt sich die Sache nur annähernd machen, und zwar etwa folgendermaßen:

[1]) sic! Ursprünglich hatte dagestanden: „Seht, es blühen rote Rosen."

1. Als Titel wird man wohl beibehalten müssen: „Nachbildungen aus dem Diwan des Hafis." Derselbe ist zwar erst frühestens 1825 bezeugt;[1]) allein der im Plat. 15 sich findende: „Gaselen nach Hafis" erscheint nicht passend, da die 50 Nummern der „Nachbildungen" zwar Übersetzungen Hafisischer ghazal, jedoch ihrer Form nach nicht das sind, was man in Deutschland eben seit Platen und Rückert unter Gaselen versteht.[2])

2. An die Spitze des Ganzen gehört der „Prolog an Goethe" in der ursprünglichen Fassung des Plat. 24/6, wie sie Urania 1824, S. 343 ff., veröffentlicht ist.[3])

3. Dann kommt die Einleitung (wie es im Tagebuch[4]) heißt) oder Vorrede (wie Redlich[5]) gedruckt hat). Redlichs Text ist an zwei Stellen nach Pl. 24/6 zu ergänzen: PlR. III, 211, Z. 3 v. o. ist nach „Ich habe jedoch" einzufügen: „soviel es in meiner Macht stand,"; ebd. Seite 212 gehört zu „deuten" (Z. 10 v. o.) eine Anmerkung:

„meil i man sôy i wisâl o meil i ô sôy i firâk
tark i kâm i chwad giriftam tâ bar âyad kâm i dôst.[6])
Aus dem Buchstaben Ta."

4. Hierauf folgt dann der Text der Nachbildungen (d. h. der Stücke 2—51 des Plat. 15), welcher mit Hilfe der oben von mir gegebenen Zusammenstellung genau nach Plat. 15 durchzukorrigieren

---

[1]) Sofern nämlich — was ja immerhin wahrscheinlich — diese Überschrift im PlF. aus Platens Handschrift der Auswahl von 1825 stammt. Wäre dem nicht so, so dürfte man jene Titel überhaupt nicht als von Platen selbst herrührend ansehen, denn er findet sich weder im Plat. 15, noch in den Tagebüchern: in diesen letzteren ist nur von „Übersetzungen aus dem Diwan von Hafis" (PlT. II, 559) und der „Hafisübersetzung" (ebd. II, 572) die Rede. [2]) Jene Überschrift „Gaselen nach Hafis" wurde von Platen gewählt, als er noch nicht daran dachte, die Gaselenform für die Nachbildungen aufzugeben. Sie ist später (im Singularis) an dem (ursprünglich) ersten Stück (PlR. I, 638) haften geblieben, dem sie tatsächlich zukommt. N. 1 und 2 haben im Plat. 15 je für sich die Überschrift: „Nach Hafis"; bei N. 3 fängt dann die Bezeichnung durch bloße Nummern an. [3]) Die Lesarten dieser Fassung sind PlR. I, 726 f. verzeichnet. [4]) PlT. II, 561. [5]) PlR. III, 209. [6]) Diese Strofe, der Originaltext der in der Vorrede angeführten, ist im Plat. 24/6 mit persischer Schrift geschrieben. Sie steht HB. 30, 6 = HR. I, 76, und bedeutet in wörtlicher Übersetzung:

Meine Neigung geht auf Vereinigung, und seine Neigung auf Trennung: meinen eigenen Wunsch ließ ich fahren, damit des Freundes Wunsch geschehe.

sein wird; nur die Nummern jener 50 Stücke sind, wie oben (S. 294) dargelegt, sämtlich um eine nach unten zu verschieben.[1]) Die Lesarten von PlF. — soweit sie nicht offenbare Fehler sind — bei den in jener Ausgabe enthaltenen Stücken in den Text der neuen Ausgabe einzusetzen, halte ich nicht für richtig: mögen jene Varianten immerhin in der Hauptsache von Platen selbst herrühren, und von diesem als Verbesserungen gedacht sein — der durch ein solches Verfahren erzielte ästhetische Gewinn fiele kaum ins Gewicht, und die Einheitlichkeit und historische Treue würde dabei ganz entschieden leiden. — Bei sämtlichen 50 Gedichten ist die 2., 3. und 4. Zeile jeder Strofe gegenüber der ersten etwas einzurücken: aus Plat. 15 erhellt deutlich, daß sich der Dichter die Sache so gedacht hat, wenn auch in jener ersten Niederschrift der Grundsatz nicht allenthalben durchgeführt erscheint. Also z. B.:

Schirasaner, holdes Leben!
  Nähmst mein Herz du in die Hand,
  Wollt ich ganz Bochara geben
  Für dein Mal und Samarkand.

Ach es raubt mit süßen Scherzen
  Stadtempörend diese Schar
  usf.

Die Interpunktion muß der Herausgeber größtenteils aus eigenen Mitteln hinzutun, da sie Platen in der ersten Niederschrift sehr vernachlässigt, und — besonders am Zeilenende — häufig nur ein Komma gesetzt hat, wo durchaus ein anderes Zeichen hingehört. Im allgemeinen wird gegen Redlichs Interpunktion nicht viel einzuwenden sein; immerhin dürfte sich, bei sorgfältiger Berücksichtigung des Zusammenhangs und des persischen Originals, auch da gelegentlich noch etwas bessern lassen.

5. An die 50 Stücke mit vierzeiligen Strofen hat sich dann, nach des Dichters Intentionen (s. o. S. 294), die aus zweizeiligen Strofen bestehende „Gasele nach Hafis“ anzuschließen, eine Anordnung, die auch in der bei PlF. abgedruckten Auswahl befolgt ist. Auch im Texte dieses Stückes sind ein paar Korrekturen nach Plat. 15 vorzunehmen.

[1]) Die Zählung stimmt dann also von 1—28 und von 32—50 mit Redlich überein, dagegen wird Redlichs 29 und 30 unter einer Nummer (29) zusammengefaßt, Redlichs 31 wird 30, und als 31 wird das von Redlich unterdrückte Stück eingeschoben.

6. Weiter gehört noch die bisher nirgends veröffentlichte Fabel her, von der im Tagebuch (PlT. II, 562) die Rede ist — vorausgesetzt, daß sie sich doch wirklich unter den Platenianis der Münchner Bibliothek findet.[1])

7. Den Beschluß hat nach Platens Bestimmung die „Legende" von der wunderbaren Rettung des Malers (PlR. I, 63f.) zu machen.[2])

8. Nicht auszumachen ist vorläufig, wo die von Platen beigegebenen Anmerkungen[3]) ihren Platz fanden: ob unter dem Text der „Nachbildungen", oder am Schlusse derselben, oder des ganzen Werkchens. Diese Frage ist übrigens insofern vorerst nicht von Belang, als diese Anmerkungen, die erst in der Reinschrift beigefügt wurden, mit dieser selbst bis auf weiteres verschollen sind. Alles was sich für jetzt tun läßt, ist, daß man — der Angabe Platens in der Vorrede (PlR. III, 210) entsprechend — bei jedem Stück das Metrum des persischen Originals beifügt:[4]) es kann dies aus meiner unten, im IV. Abschnitt, gegebenen Zusammenstellung der Metra entnommen werden.

Die Orthographie der neuhochdeutschen Klassiker pflegt bei den Ausgaben ihrer Werke nicht berücksichtigt zu werden. Gleichwohl sei mir gestattet, hier ein paar Beobachtungen über diesen Punkt einzuschalten. Als er den Plat. 15 schrieb, nahm Platen gegenüber den orthographischen Gewohnheiten seiner Zeit noch nicht den ablehnenden Standpunkt ein, der in seinen aus dem Jahre 1829 stammenden Bemerkungen über Rechtschreibung (PlR. III, 247f.) zutage tritt: alles was er 7 Jahre später für „vollkommenen Unsinn" erklärt *(todt, Haupt, beyde, Noth)*, macht er damals noch selbst mit. Im großen ganzen sind im Plat. 15 die Abweichungen

---

[1]) Vgl. oben S. 288, Anm. 6. [2]) Ich muß allerdings gestehen, daß ich nicht recht einsehe, was diese Legende gerade hier soll. [3]) PlT. II, 562. PlR. III, 210. [4]) Platen scheint übrigens in der persischen Metrik nicht ganz zu Hause gewesen zu sein. Beispielsweise teilt er in dem Index metr. des Pers. 78, f. 92r (ebenso in den Abschriftfragmenten aus dem Göttinger Kodex im Plat. 63: s. o. S. 277) das bei Hafis sehr häufige Metrum Ramal i machbûn folgendermaßen ab: –⏑–, –⏑⏑–, –⏑⏑⏑–, –⏓⏓–, während es nach den persischen Metrikern vielmehr so abzuteilen ist: –⏑––, ⏑⏑––, ⏑⏑––, ⏓–. Überhaupt finde ich bei Platen nie ein persisches Versmaß bei seinem einheimischen Namen genannt: es scheint, daß die Hilfsmittel jener Zeit auf dem Gebiete der Metrik besonders unzulänglich waren.

von unserer modernsten Orthographie auffallend gering: es sind ungefähr folgende:

ä statt e: *Gränze.*

ey statt ei: *bey, frey, Arzeney, Schwärmerey; seyn* (esse), *sey'n* (sint), *sey; Leyer, Schleyer* (neben *Schleier:* N. 26, 5), *Rosenfeyer; Zwey* (N. 24, 3; neben *zwei:* N. 19, 1). Also im allgemeinen ey nur im Auslaut und Hiatus, sonst meist ei; doch auch *freylich* (N. 1, 4), *beyde* (N. 43, 2; neben *beide:* N. 45, 4).

th statt t: *Theil, Thüre, thun, Thräne, Thor* (porta und stultus), *Heiligthum, Noth, roth, Fluth, Gluth, Muth, Armuth, Athem, Räthsel, Wirth.*

dt statt t: *todt* (N. 11, 2).

Längenbezeichnung durch h: *hohlen* (N. 26, 2);

durch Doppelschreibung: *Heerd, Loos* (dagegen *lose:* N. 34, 2), *Schaar.*

Unterbleiben der Längenbezeichnung: *wol, Wolgeruch, pralen, stralen.*

Fremdwörter: *Ceder, Commentar, Cypresse, Hyacinthe; Profete; Pallast; Lilje.*

* * *

Schließlich möchte ich diesem Abschnitt noch etliche Bemerkungen über Form und Sprache der Nachbildungen anhängen, ehe ich im nächsten dazu übergehe, mich mit ihrem persischen Vorbild näher zu befassen.

Beim ersten Versuch, ein ghazal des Hafis ins Deutsche zu übertragen, hat Platen, wie bereits erwähnt, die von ihm (und Rückert) schon vorher durch eigene Dichtungen in die deutsche Literatur eingeführte Form des Gasels gewählt: zweizeilige Strofen mit dem Reim aa ba ca da usf. Wohl um eine möglichst „auch für die Laien genießbare und gefällige Übersetzung liefern",[1] zugleich aber auch sich etwas freier bewegen zu können, ging er gleich vom zweiten Stück an zu einer anderen, dem deutschen Ohr geläufigeren Form über: unter Preisgabe des einheitlichen Reims teilte er die Strofe, statt in zwei Langzeilen zu 15, nunmehr in vier Kurzzeilen zu 7 oder 8 Silben, welche paarweise durch gekreuzten Reim verbunden werden sollten: also abab cdcd efef usf.

[1]) Vgl. PlT. II, 558.

Da der trochäische Rytmus der „Gasele nach Hafis“ durchweg beibehalten ward, so ergibt sich bei näherer Betrachtung, daß — abgesehen vom Reime — der Unterschied zwischen jener „Gasele“ und den übrigen Nachbildungen eigentlich mehr fürs Auge als fürs Ohr vorhanden ist. Man kann sich die fünfzehnsilbigen Langzeilen ebensogut auch als zwei Kurzzeilen von 8 und 7 Silben gedruckt denken, und erhält auf diese Weise auch hier vierzeilige Strofen, nur allerdings mit dem Reim abcb defb ghib usf. Wie man andererseits auch je zwei Kurzzeilen der übrigen „Nachbildungen“ zu einer Langzeile zusammenlegen könnte, wodurch dann ebenfalls zweizeilige Strofen mit dem Endreim aa bb cc dd usf. und dazu noch mit Mittelreim entstünden.[1])

Den Grundsatz des gekreuzten Reims hat indes Platen in den „Nachbildungen“ nicht durchgeführt: offenbar erwies es sich als unmöglich, in jeder Strofe zwei Reime anzubringen.[2]) Wir finden daher im ganzen nur in drei Stücken, N. 1, 3 und 10, diese Reimart folgerichtig angewandt. In 24 Stücken sind die Kreuzreimstrofen mit solchen untermischt, die nur einen einfachen Reim, abcb, aufweisen; es sind dies die Nummern N. 2, 4—6, 9, 11—13, 15—18, 20—22, 25, 26, 29/30—32, 34, 39, 45, 48. Weitere 21 Nummern bestehen ganz aus Strofen mit einfachem Reim abcb, nämlich N. 7, 14, 19, 23, 24, 27, 28, 33, 35—38, 40—44, 46, 47, 49, 50; es sind dies, wie man sieht, hauptsächlich später entstandene Stücke: Platen hat es sich demnach gegen den Schluß hin bequemer gemacht.

---

[1]) Der Binnenreim (sadsch) ist auch der persischen Metrik nicht fremd, wird aber meist nur vereinzelt, d. h. nicht in sämtlichen Beits eines Gedichts angewandt; so lautet z. B. die Strofe N. 20, 5 im Original:

hangâm i tang-dastî dar eisch kôsch o mastî,
k'în kîmiyâ i hastî Kârûn kunad gadâ râ.

(-â râ ist hier der das ganze Gasel durchziehende Reim, die sog. kâfiya). — Die Stelle N. 45, 6 lautet:

ân la'l i dil-kasch asch bîn w'ân chanda i pur âschôb,
ân raftan i chwasch asch bîn w'ân gâm i âramîda!

(kâfiya ist hier -îda). Vgl. Rückert-Pertsch S. 104 ff.

[2]) Leicht scheint übrigens Platen, wenigstens im Anfang, die Preisgabe des gekreuzten Reims keineswegs genommen zu haben; an der ersten Stelle, wo das Prinzip durchbrochen erscheint (N. 2, 3), zeigt der drei- und vierfach umkorrigierte Text des Plat. 15, wie sehr sich der Dichter abgemüht hat, um es aufrecht zu erhalten.

Eine von den Nachbildungen, N. 8, hat umschlingenden Reim: abba, cddc usf.

Gewissermaßen durch eine Hintertür ist — vielleicht von Platen selbst ganz unbeabsichtigt — in die sieben Stücke N. 3, 12, 18, 21, 24, 28, 32 doch wieder ein einheitlicher, das Ganze durchziehender Reim hineingekommen. Dort hat nämlich das persische Original einen sogenannten radîf (Refrain; vgl. oben S. 265), bei dem mindestens ein ganzes Wort am Ende jeder Strofe wiederkehrt. Dadurch ergibt sich fast von selbst das Gleiche auch für die Übersetzung, und da hier jedesmal die zweite Zeile mit der vierten reimt, so entsteht der Reim abcb dbeb fbgb usf.[1])

Daß die — teils stumpfen, teils gleitenden -- Reime durchweg von großer Reinheit sind, ist bei Platen selbstverständlich. Ein sogenannter „rührender" Reim findet sich an zwei Stellen: N. 2, 5: unter]nahmen : Namen; N. 31, 2: sekunden]lange : er]lange.

Bezüglich der Sprache der „Nachbildungen" sollen hier nur einige Andeutungen gegeben werden: eine erschöpfende Behandlung — zu der notwendig sämtliche Schriften Platens herangezogen werden müßten — geht über den Rahmen dieser Arbeit hinaus.

Vom Standpunkte der heutigen Schriftsprache aus ist etwa folgendes zu bemerken:

In der Apokopierung der unbetonten anlautenden *-e* ist Platen ziemlich sparsam; er wendet sie nur an vor auslautendem Vokal des folgenden Wortes, und auch da mit Vorsicht:[2]) z. B. *Wang'*

[1]) Bzw. bei N. 3 abab cbcb dbdb usf. — Der Reim, der die Schlußzeilen der Strofen untereinander verbindet, ist in der Übersetzung ein sogenannter „identischer", also unzulässig; erst durch das Dazwischentreten anderer Reimwörter in den zweiten Zeilen entsteht da ein wirklicher Reim. — Denkt man sich bei obigen 7 Stücken die Strofen, in der früher angedeuteten Weise, in 2 (statt in 4) Zeilen geschrieben, so ergibt sich der Reim aaaaa usf., also doch wieder nicht der fürs Gasel charakteristische aabacada usf. — Dagegen wären sämtliche Nachbildungen mit vierzeiligen Strofen [mit alleiniger Ausnahme von N. 8], sobald sie in zweizeiligen Strofen geschrieben würden, nach persischer Terminologie als Máthnawî (Paarreimgedichte) mit häufiger Anwendung des Sadsch (Binnenreims) anzusprechen. [2]) Die Außerachtlassung solcher Vorsicht schadet Rückerts Versen oft sehr; es finden sich bei ihm Stellen wie:

Ei Paradieseserzählung von deinem Gau die Geschicht'!
Und Hurisschönheitserklärung von deiner Wang' ein Bericht.
(Aus den Hafisübersetzungen bei P. de Lagarde, Symmicta I, 189.)

Vgl. auch oben S. 265.

entschwangen N. 4, 1; *Sonn' umgeben* N. 5, 2; *Wußt' ich* N. 5, 3. — Nicht dem jetzigen Gebrauch entsprechend, wenn auch zweifellos statthaft, ist die Form *Aug* N. 7, 4; 10, 4. — Hinwiederum finden sich derartige *-e* nicht selten entgegen dem jetzt Üblichen erhalten: z. B. *dein Glücke* N. 14, 1; *zurücke* N. 46, 2; *Geschwätze* N. 38, 3; *Türe* N. 27, 3; 38, 4; *Profete* 35, 4. Sogar an Stellen, wo sie etymologisch gar nicht berechtigt sind, treten solche *-e* gelegentlich durch Analogiebildung auf: vgl. besonders *ein scheuer Hirsche*[1]) N. 26, 3 [dagegen: *Jener Hirsch* N. 45, 7]; *halte!* (Imperat.) N. 47, 5; *Gehe* (Imperat.) N. 42, 6.

Was die Synkope bei unbetonten Vokalen im Inlaut betrifft, so werden die Endungen *-et* und *-t* in der 3. Sing. und 2. Plur. sämtlicher, sowie beim Part. Prät. der schwachen Verba durchaus promiscue gebraucht. — Sehr häufig ist die Synkopierung des *-i-* in der Endung *-ig(en)* usw.; z. B. *huld'gen* N. 1, 4; *frost'gen* N. 2, 2; *heil'gem* N. 4, 2; *ew'ge, ew'ges* N. 5, 2.

Etwas kühn scheint die Verkürzung in dem Akkusativ *Glaub' und Herz* N. 39, 5: man wird diese Verbindung als eine Art Kompositum zu betrachten haben, dessen erster Teil durch die Komposition der Flexion entzogen wurde.

In der Deklination ist bemerkenswert der Genitiv *Medschunens* N. 43, 5.[2]) Vom dem Nominativ *Hirsche* war oben schon die Rede.

Unter den Zahlwörtern ist zu beachten *zehen* (zweisilbig!) N. 20, 3; Pl F. Einzelstr. 13. Besonders aber die Unterscheidung der Geschlechter beim Zahlwort 2: *zween*[3]) *Becher* N. 25, 1; *zwo Thüren* N. 48, 4; *zwoer Welten, zwoer Stellen* N. 20, 6. Daß es sich dabei nicht um eine Eigentümlichkeit von Platens Sprache, sondern um einen bewußten Archaismus handelt, lehrt die Tatsache, daß an der Stelle N. 48, 4 im Plat. 15 zuerst *zwei* stand, das dann erst nachträglich durchstrichen und durch *zwo* ersetzt wurde, und ferner der Umstand, daß N. 19, 1, wo der Dichter ebenfalls aus der Rolle fiel, *„Zwei der Engel“* sogar endgültig stehen geblieben ist.

[1]) Allerdings kommt schon im Mhd. die schwache Form *hirze* vor: Paul, Mhd. Grammatik 4, § 130 Anm. 3. [2]) Dies wurde in Pl F., also wohl schon von Platen selbst in der Auswahl von 1825, in *„des Medschnun“* geändert. — Man beachte, daß auch im „Prolog an Goethe“ gleich in der ersten Zeile der Genitiv *Hafisens* schon in der Gesamtausgabe von 1828 vom Dichter in *„des Hafis“* geändert erscheint. [3]) Zweisilbig!

Graf Platens Nachbildungen aus dem Diwan des Hafis und ihr persisches Original.

Von
Friedrich Veit (Tübingen).

III.[1])

> Never was Iran doom'd to bend
> Beneath a yoke of deadlier weight.
> . . . .
> Yet has she hearts, 'mid all this ill,
> O'er all this wreck high buoyant still . . .
> Moore, Lalla Rookh.

Seitdem der Abbâside *Mansûr* (754–775) den Sitz des Chalifats von Damaskus nach Bagdad verlegt hatte, begann in der östlichen Hälfte der islamitischen Welt das persische Element mehr und mehr in Wettbewerb mit dem Arabertum zu treten. Nur wenige Meilen weiter abwärts am Tigris lag ja einst Ktesiphon, die „schätzereiche" Residenz der Sâsâniden. Was Wunder, wenn da die Chalifen, die nun fast von demselben Mittelpunkt aus ihr Weltreich regierten, sich selbst und anderen bald mehr als Nachfolger der Chosroen denn als Stellvertreter des Profeten erschienen.

Ein halbes Jahrhundert lang, von *Mansûr* bis auf seinen Enkel, den auch im Abendlande berühmt gewordenen *Harûn ar-Raschîd,* nahmen damals die einflußreichste Stelle am Chalifenhofe die Nachkommen des *Barmak*[2]) ein, deren Ahn einst Oberpriester

---

[1]) Die beiden ersten Abschnitte im vorangehenden Hefte S. 257 ff.

[2]) *Barmak* ist ursprünglich kein Eigenname, sondern der Titel der Oberpriester eben jenes Feuertempels (vgl. Browne I, 257); erst später ist daraus ein Familienname geworden, wie es ja auch in Deutschland Leute gibt, die *Papst* oder *Bischof* oder *Pfaff* heißen.

an dem berühmten Feuertempel *Noubahâr* zu Balch (im heutigen Afghanistan) gewesen war: das war „die Zeit der Barmekiden", welche Goethe am Eingang des Westöstlichen Diwans preist. Zwar ward dann unter Harûn (a. d. 804) eben jenes persische Geschlecht jäh von seiner Höhe herabgestürzt; aber als in dem Bruderkrieg der Söhne Harûns endlich *Ma'mûn*, der Sohn einer persischen Konkubine, seinen Bruder *Amîn* verdrängt hatte (a. d. 813), da war der Sieg des Persertums entschieden. Persisches Hofzeremoniell, persische Tracht und persische Sitte ward nun in Bagdad maßgebend,[1]) und es entstand die Partei der *Schu'ûbîya*, welche die Superiorität der *Adscham*, d. h. der Nicht-Araber, über die Araber auf ihre Fahnen geschrieben hatte.[2]) Wiederum nach einem Menschenalter aber begannen in Persien eigene, einheimische Dynastien sich zu erheben, und bald hatte auf eigentlich iranischem Boden der Chalif nicht mehr zu sagen, als etwa heutzutage der türkische Sultan in Bulgarien oder Ägypten. Schließlich, nach einem weiteren Jahrhundert (a. d. 945), sah der Chalif *Mustákfî* einen persischen Söldnerführer, den Bôyiden *Ahmad*, als weltlichen Herrn in Bagdad einziehen, neben dem sich der Stellvertreter des Gesandten Gottes[3]) fortan auf die Rolle eines geistlichen Oberhauptes beschränkt fand.

Auch auf dem Gebiete der Wissenschaft und Literatur haben die Perser frühzeitig die Führung übernommen. Zwar blieb bis gegen das Jahr 1000, wie im Abendland das Lateinische, so im Morgenland das Arabische die ausschließliche Literatursprache. Aber die Iranier verstanden sich das schwierige Idiom ihrer Besieger so vortrefflich anzueignen, daß gerade die größten Namen der arabischen Literaturgeschichte vielfach Persern angehören: ich erinnere nur an Historiker wie *Balâdurî* († 892) und *Tábarî* († 923), an Enzyklopädisten wie *Ibn Kuteiba* († 889), an den genialen Dichter *Abû Nuwâs* († 810), der alle national-arabischen Poeten weit hinter sich läßt. Ja, sogar der stolze, komplizierte Bau der arabischen Grammatik ward in der Hauptsache von Persern errichtet, Perser waren die Häupter der beiden berühmten Grammatiker-Schulen von *Kûfa* und

[1]) Vgl. Alfr. v. Kremer, Culturgeschichtl. Streifzüge auf dem Gebiete des Islams, S. 32 f. [2]) Vgl. Ignaz Goldziher, Muhammedanische Studien I, 147 ff. [3]) *Chalîfatu Rasûli-'llâhi* = „Stellvertreter des Gesandten Gottes" war der offizielle Titel der Chalifen.

Basra, al-Kisâ'î († 805) und *Sîbaweihi*[1]) († 796), der arabische Grammatiker *κατ' ἐξοχήν*.

Jedoch, so tief sie auch in alle Feinheiten der arabischen Grammatik eindringen mochten, ihre persische Muttersprache haben diese Iranier niemals aufgegeben: das Arabische hat im eigentlichen Iran nicht Fuß zu fassen vermocht. Vielmehr haben die Perser fertig gebracht, wozu die uralten Kulturvölker des vorderen Orients, die Syrer[2]) und die Ägypter, unter dem tausendjährigen Druck des Hellenismus verkümmert, nicht mehr imstande waren: sie haben sich nach der mohammedanischen Überflutung eine neue, neupersische Schriftsprache geschaffen. Die Grundlage derselben bildete die natürliche Weiterentwicklung der mittelpersischen, aus dem Dialekt der Persis (im engeren Sinn) hervorgegangenen Schriftsprache des Sâsâniden-Reiches, des sogen. *Pahlawî*, die jedoch – wie das bei allen Schriftsprachen zu gehen pflegt – allmählich eine große Anzahl von Wörtern aus anderen persischen Mundarten in sich aufgenommen hatte; dazu war dann mit dem Islâm noch eine Menge arabischer Fremdwörter gekommen, die im Neupersischen ungefähr dieselbe Rolle spielen, wie im Englischen das normannisch-französische Element.[3]) Immerhin scheint der Abstand des Neupersischen vom Pahlawî größer als er in Wirklichkeit ist, weil die mohammedanischen Iranier gleichzeitig die alte, unpraktische, zweideutige Schrift der Sâsânidenzeit, das sogen. *Uzwârisch*, mit der – für nicht-semitische Sprachen freilich auch nicht viel geeigneteren – arabischen vertauschten.

Haben wir oben die Stellung des Arabischen in Vorderasien mit der des Lateinischen in Europa verglichen, so kann man wohl weiter sagen, daß der Rolle, welche im Osten seit dem 11. Jahrhundert das Neupersische spielt, im Westen etwa die des Italienischen und Französischen zusammengenommen entspricht. Persisch war

---

[1]) Dieser große Gelehrte führte von Haus aus den gut persischen Namen *Sêbôye;* wenn er statt dessen später die oben im Text stehende arabische Form oder vielmehr Unform seines Namens vorzog, so ist das etwa dieselbe Sache, wie wenn in unserer Zeit Fräulein Schulze in Lausanne lieber *Mlle. Choulcée*, oder Herr Wollschläger in Posen lieber *Pan Wolszlegier* heißen will.
[2]) *Syrer* ist nur eine von den Griechen aufgebrachte Abkürzung für *Assyrer*, als deren Nachkommen und kulturelle Erben die Syrer jedenfalls zu betrachten sind.
[3]) Diese Parallele findet sich in geistreicher Weise noch weiter ausgeführt bei Jackson S. 29.

von Dehli bis Bagdad, ja zeitweise bis Stambul und Kairo, die Schriftsprache der Höfe und der Diplomatie, persisch war aber auch die Sprache der Dichter, von welchen sich Groß-Moguln und Türken-Sultane verherrlichen ließen. Das bei aller Einfachheit der sprachlichen Mittel durch Wohllaut und Biegsamkeit ausgezeichnete neupersische Idiom kann als ein Symbol gelten für die glückliche Mischung indogermanischen und semitischen Wesens, die sich während der Abbâsidenzeit im Osten vollzog, und die in jenen Ländern eine Kulturblüte herbeiführte, gegen welche sich die gleichzeitige abendländische Zivilisation unter den sächsischen und fränkischen Kaisern recht armselig ausnimmt.

Es wäre jedoch immerhin ungerecht, wollte man – wie dies neuerdings gelegentlich geschieht – die besonderen Vorzüge jener ostislamischen Kultur lediglich den Persern, der Reaktion des arisch-indogermanischen Geistes gegen die arabisch-semitische Knechtschaft gutschreiben; es ist vielmehr nicht zu verkennen, daß die Neuperser ihrerseits den Arabern sehr wesentliches verdanken.

Zarathustras Lehre steht ja freilich weit über dem Islâm, in dem ein nervöser Epileptiker allerhand Brocken aus zwei oder drei älteren Religionen zu einem mosaikartigen Zerrbild zusammengestellt hat. Aber es wäre andererseits gründlich falsch, etwa den indogermanisch-liberalen Perser dem semitisch-fanatischen Araber gegenüber zu stellen. Man darf sich da durch den modernen Parsismus, welcher – aus ähnlichen Gründen wie das moderne Judentum – von Toleranz überfließt, nicht täuschen lassen. Zarathustra war, soweit wir sein Bild durch die mythischen Nebel hindurch erkennen können, nicht weniger fanatisch als Mohammed oder die Profeten des Alten Testaments; im Awesta ist viel von Ketzern und Ketzerei die Rede, und der zoroastrische Klerus des sâsânidischen Reiches gab an Fanatismus und Intoleranz dem byzantinischen oder römischen sicherlich nichts nach. Wohingegen der Islâm der älteren Zeit Andersgläubigen gegenüber eine ruhige, vornehme Zurückhaltung zeigt,[1]) wie schon sein tolerantes Verhalten gegen die „Bücherleute" *(ahl al-kitâb)*, d. h. die sich auch ihrerseits auf heilige Bücher

[1]) „Und sprich zu denen, die nicht glauben: „Handelt nach eurem Gutdünken: siehe, auch wir handeln so. Und wartet: siehe, auch wir warten."" So heißt es im Koran (XI, 122). – Vgl. auch Ignaz Goldziher in dem Sammelwerk: Die orientalischen Religionen S. 109.

berufenden Juden, Christen und Zoroastrier beweist. Wenn später die mohammedanischen Perser als Mu'taziliten usw. gerne die Liberalen spielten, so verbarg sich dahinter — auch hier liegt eine moderne Parallele wieder recht nahe — lediglich ihre Abneigung gegen den Islâm überhaupt, den sie auf solche Weise möglichst verflüchtigen und in ein Nichts auflösen wollten. Noch gegenwärtig zeigt sich im persischen Reich weit mehr religiöser Fanatismus als etwa in der Türkei.

Wenn ich behaupte, daß die semitischen Araber zu der hohen Blüte der ostislamischen Kultur ebenfalls vieles beigetragen haben, so denke ich dabei weniger an Dinge wie an den Reim und die verschiedenen Metra in der Poesie, welche die Perser von ihnen überkommen haben sollen.[1]) Denn den Reim sehen wir an den verschiedensten Stellen, vom äußersten Westen Europas bis nach China, wie es scheint, ganz spontan auftreten, und die persischen Versmaße sind wohl erst nachträglich in das Schema der arabischen Metrik hineingepreßt worden. Aber wenn man z. B. die Pahlawî-Literatur mit der neupersischen vergleicht, so fällt sofort in die Augen, daß jener noch ganz die graziöse Beweglichkeit des semitischen Geistes fehlt, welche einen Hauptreiz nicht nur der arabischen, sondern auch der neupersischen Poesie ausmacht.[2]) Ein Vermächtnis der Araber ist wohl auch auf dem Gebiete der Wissenschaften jene geschäftige, fleißig registrierende, aber selten in die Tiefe gehende Betriebsamkeit, die bis auf den heutigen Tag das Charakteristikum semitischer Forschungstätigkeit geblieben ist.[3])

Weiter aber darf man nicht außer acht lassen, daß manches, was uns an der neupersischen Kultur indogermanisch anmutet, in Wirklichkeit von griechischen Einflüssen herrührt. Die griechische Herrschaft über Iran ist ja freilich nur von kurzer Dauer gewesen; aber wenn damals griechische Kulturkeime bis nach Indien getragen wurden,[4]) so darf dies für das westlicher gelegene Persien um so

[1]) Paul Horn, Die orientalischen Literaturen S. 243. [2]) Auch auf diesen merkwürdigen Gegensatz hat schon Paul Horn (Or. Lit. S. 239) hingewiesen. [3]) Ich denke hier vor allem an den (unter dem Namen Avicenna auch im Abendlande berühmten) persischen Polyhistor *Ibn Sînâ* und seinesgleichen. [4]) Die Hypotese, daß die Griechen das Drama nach Indien verpflanzt haben, hat sich allerdings nicht als haltbar erwiesen. Aber auf dem Gebiet der Wissenschaften (Astronomie und Medizin) ist der griechische Einfluß auf Indien ganz unverkennbar. Vgl. Richard Pischel, Die orientalischen Literaturen S. 186.

eher vermutet werden. Und dann sind ja die Perser unter den Arsakiden und Sâsâniden in beständiger Berührung mit dem Hellenismus geblieben, der sicher seine Spuren in ihrer geistigen Entwicklung zurückgelassen hat. Endlich sind seit dem 8. Jahrhundert die mohammedanischen Gelehrten, durch syrische Vermittlung, mit der griechischen Literatur, insbesondere der medizinischen und philosophischen, vertraut geworden: von Hippokrates und Galenos, von Platon und Aristoteles wußte man damals im mohammedanischen Orient fast mehr als im christlichen Abendland.[1])

Ein Gebiet, auf dem griechischer Einfluß auf die islamitische Welt angenommen werden muß, ist wohl auch die mohammedanische Mystik, insbesondere der sogenannte Sûfismus.[2]) Man hat in dieser mystischen Richtung, die ihren Ausgangspunkt zwar weiter westlich, in Ägypten und Syrien, genommen zu haben scheint,[3]) aber schließlich doch zu einer spezifisch persischen Eigentümlichkeit geworden ist, früher in erster Linie den Reflex buddhistisch-indischer Ideen finden wollen; aber neuerdings hat R. A. Nicholson[4]) überzeugend nachgewiesen, daß der Sûfismus ganz auffallend zahlreiche Berührungspunkte mit dem Neu-Platonismus, insbesondere mit Plotin, zeigt und somit wohl in demselben Boden wurzelt, wie die deutsche Mystik des Mittelalters, die uns bei Meister Eckhart, Heinrich dem Seusen usw. gegenübertritt.[5])

Wir müssen auf den Sûfismus hier etwas näher eingehen; denn er spielt eine höchst bedeutsame Rolle in der Poesie des Hafis, deren Verständnis zu erleichtern der ausschließliche Zweck dieses Abschnittes ist.

Ursprünglich stellt sich der Sûfismus dar als eine Reaktion des religiösen Empfindens gegen den als Staatsreligion auftretenden

---

[1]) Vgl. August Müller, Der Islam usw. I, 509ff. [2]) Der Name *Sûfî* hat aber, wie seit Theodor Nöldekes Untersuchungen (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. XLVIII, 45 ff.) nicht mehr bezweifelt werden darf, nichts mit σοφός zu schaffen. Der Sûfî hieß vielmehr so, weil er sich nicht wie die Weltkinder in Seide und Linnen, sondern in grobe Wolle (arab. *sûf*) kleidete. Man könnte demnach im Deutschen die Sûfîs, wie die Anhänger des Woll-Apostels Gustav Jäger, die Wollenen nennen. [3]) Vgl. Browne I, 298. [4]) *Shamsi Tabrîz* S. XXff. [5]) Es darf vielleicht darauf hingewiesen werden, daß der Vater des Neu-Platonismus, *Plotin,* aus Ägypten, sein Schüler *Porphyrios* und dessen Schüler *Jamblichos* aber aus Syrien stammten, also gerade aus den Ländern, von denen auch der Sûfismus seinen Ausgang genommen hat.

Islâm, als ein Protest des Individuums gegen das *idschmâ,* den *consensus omnium,* mit welchem die mohammedanische Theologie so viel arbeitete.[1]) Denn das Wesen der Religion ist das Sehnen der Seele nach einem außerhalb der Welt gelegenen Halt, wo sie Zuflucht suchen kann gegen die Unbill ihrer Umgebung, die sich ihr im Staate verkörpert:

> *ἐν τῷ κόσμῳ θλίψιν ἔχετε· ἀλλὰ θαρσεῖτε, ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον* (Joh. XVI, 33) –

das ist die Quintessenz alles Trostes, den die Religion zu bieten vermag. Wenn nun aber diese außerweltliche Instanz sich mit dem Staate identifiziert, so fällt jener Trost dahin: eine Staatsreligion kann zu allem möglichen gut sein, nur ein wirklich vorhandenes religiöses Bedürfnis befriedigt sie nicht. Wie das protestantische Staatskirchentum den Pietismus hervorrief, so ist auf islamitischem Boden der Sûfismus erwachsen.

Dieser verfolgte anfangs, ebenso wie der protestantische Pietismus, vorwiegend asketische Tendenzen und stand im übrigen noch ganz auf dem Boden des mohammedanischen Dogmas. Erst später kamen die neuplatonisch-philosophischen Ideen hinein, welche die Bewegung dann auf persischem Boden in gänzlich andere Bahnen gelenkt haben. Bald tritt in den Vordergrund ein pantheistisches Streben nach Vereinigung mit der Gottheit, und die stufenweise Annäherung an dieses Ziel wird gerne unter dem Bilde einer Pilgerfahrt dargestellt, eine Allegorie, die wiederum auch dem abendländischen Mystizismus nicht fremd ist.[2]) Weiter aber beginnt man jenes Sehnen nach der himmlischen Heimat mit den glühenden Bildern irdisch-sinnlicher Liebe zu schildern, wie sich ähnliches, wenngleich in weit schwächerem Maße, bekanntlich ebenfalls in der mittelalterlichen Marien-Lyrik, und andererseits in dem Verlangen frommer Jungfrauen nach dem himmlischen Bräutigam usw. beobachten läßt. Weil aber der persische Poet auf ein irdisches Liebespaar gern das schöne Sinnbild von Rose und Nachtigall anwendet, so wird dies schließlich auch auf die himmlische Liebe übertragen: so kommt es, daß der Sûfî sich selbst gerne als „Vogel" *(murgh)* be-

---

[1]) Vgl. Ignaz Goldziher in dem Sammelwerk: Die orientalischen Religionen S. 105f. [2]) Schon Paul Horn (S. 159) hat als Parallele des Engländers *Bunyan* Buch *The Pilgrim's Progress* herangezogen.

zeichnet, wie denn der Mystiker *Farîd-ad-dîn Attâr*[1]) in einer umfangreichen allegorischen Mathnawî-Dichtung, betitelt *Mantik at-teir* (die Sprache der Vögel), eine Pilgerfahrt solcher Vögel beschrieben hat.[2])

Die Mystiker aller Länder und Zeiten waren stets in Gefahr, von dem Pfade inniger Gottesliebe auf sehr irdische Abwege zu geraten. So auch in Persien. Die Sûfîs scharten sich gerne um irgend einen geistlichen Leiter *(murschid)* zu Orden zusammen und hausten dann als Bettelmönche *(darwêschân,* Sing. *darwêsch,* heutige Aussprache *Derwisch)* in einem Kloster *(chânagâh).* Aber das Leben in jenen Klöstern scheint öfters nicht minder fidel gewesen zu sein, als beim Ausgang des Mittelalters in manchen Klöstern des Abendlandes. Und die Armut drückte jedenfalls nicht schwer, da damals wie heute sich's jeder Gläubige zur Ehre angerechnet haben wird, einem Derwisch zu geben, was er immer verlangte.[3]) Was jedoch die Sache im Morgenland noch bedeutend verschlimmerte, das war einmal die Gewohnheit der Derwische, sich durch allerlei Narcotica (wozu man neben Haschîsch *(Cannabis Indica)* u. dergl. auch den Wein[4]) zu rechnen pflegte) in die zur Annäherung an die Gottheit nötige Ekstase zu versetzen. Dann aber auch kamen die Sûfîs allmählich dahin, die irdische Liebe geradezu als Vorstufe oder als Surrogat der himmlischen zu betrachten, und gewissermaßen den Schöpfer im Geschöpf zu lieben.[5]) Bei alledem kam ihnen noch

---

[1]) Vgl. über ihn Horn a. a. O. S. 158f.; Browne II, 506ff. [2]) Vgl. Pendn. S. 168ff. Von dem ganzen Werk gibt es eine treffliche französische Übersetzung von Garcin de Tassy (Paris 1863). [3]) Vgl. Sven Hedin S. 179f. [4]) Dschalâl ad-dîn Rûmî sagt einmal:

Nang i bang o chamr bar chwad mê nehî,
Tâ damê az chwêschtan tô wâ rehî —

d. h.: Du nimmst auf dich die Schande von Haschîsch und Wein,
Um einen Augenblick von dir befreit zu sein.

Heutzutage ist es dahin gekommen, daß dem mohammedanischen Perser der Geschmack des Weins geradezu widerwärtig ist, und er ihn lediglich, wie das Opium, als bittere, betäubende Arznei betrachtet: „What he enjoys is not drinking, but being drunk," sagt Edward G. Browne (A year amongst the Persians S. 375).

[5]) *Mei o sâkî tsche bâschad? Nêst dschuz hakk:*
Chudâ dânad, ke în ischk az tsche bâb ast —

d. h.: Was ist Wein und Schenke [d. h. Geliebter]? Nichts als die Wahrheit [d. h. Gott]:
Gott weiß, in welches Kapitel diese [meine] Liebe gehört –

die Vorstellung zu Hilfe, daß sie, mit der Gottheit vereint, selbst Gott geworden seien,[1]) und somit jenseits von Gut und Böse stehen.

Die bis zum Übermaß gesteigerte Manier der Sûfîs, ihr gottseliges Leben und Streben durch weltliche Bilder zu veranschaulichen, ihre bis in's kleinste ausgebildete allegorische Terminologie, deren Kenntnis bei jedem gebildeten Perser vorausgesetzt werden durfte, haben ihnen schließlich die Möglichkeit[2]) geschaffen, die gröbste Sinnlichkeit, den frivolsten Zynismus so zum Ausdruck zu bringen, daß man gleichzeitig den Ausfluß ekstatischer Frömmigkeit darin finden konnte. Von der Zweideutigkeit, die dadurch in die gesamte Sprache der persischen Poesie hineinkam, macht sich der Uneingeweihte nur schwer einen Begriff. Auch im Deutschen kann ja schließlich einzelnen fromm klingenden Sätzen, wie z. B. *„Die Liebe höret nimmer auf“*, *„Das ist der Tag des Herrn“*, *„Die Gottseligkeit ist zu allen Dingen nütze“* usf. ein schlüpfriger oder frivoler Sinn untergelegt werden;[3]) aber im Persischen des 14. Jahrhunderts war fast jeder Satz eines derartigen Doppelsinns fähig. Von Weinrausch und Katzenjammer, von Verliebtheit und Liebesgenuß konnte so ein Sûfî-Poet ganz unverhüllt reden und doch so,

---

heißt es wiederum bei Dschalâl ad-dîn (*Shamsi Tabrîz* S. XLIII). — Alois Sprenger aber, der selbst lange im Orient gelebt hat, sagt (Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Ges. XLIII, 334) von den dortigen Mystikern, „daß sie wähnen, Knabenliebe [er meint: homosexuelle Liebe] sei die Folge und die Ursache ihrer Begeisterung und Liebe zu Gott“. Vgl. noch Alfred v. Kremer, Kulturgeschichte des Orients II, 131, Anm. 5.

[1]) Am 26. März 922 ward zu Bagdad *Husein Ibn Mansûr*, genannt *al-Hallâdsch* [d. h. der Hechler] hingerichtet, weil er öffentlich erklärt hatte: *ana 'l-hakk* = „ich bin die Wahrheit [d. h. Gott].“ Es steht nicht fest, ob er schon ein eigentlicher Sûfî war, aber jedenfalls ward er späterhin von den Sûfîs als einer ihrer Märtyrer verehrt; auch bei Hafis ist von ihm wiederholt die Rede, so HB. 123, 6 = HR. I, 318; HB. 138, 7 = HR. I, 364 usf.

[2]) Damit soll selbstverständlich keineswegs gesagt sein, daß von dieser Möglichkeit allgemein oder auch nur besonders häufig Gebrauch gemacht worden sei. Bei vielen Mystikern, vor allem bei *Dschalâl ad-dîn Rûmî* will die sinnliche Bildersprache durchaus geistlich verstanden werden. Auch Paul Horn (S. 118) betont mit Recht die *bona fides* der älteren Mystiker.

[3]) Dabei bleibt aber immer noch der Unterschied, daß bei diesen deutschen Beispielen eine ursprünglich ernst gemeinte Sentenz ins Lächerliche gezogen wird; während es sich bei den Sûfîs umgekehrt darum handelt, einer manchmal höchst lasziven Poesie eine erhabene Bedeutung unterzuschieben.

daß eine wirklich unschuldige Seele oder ein borniert frommer Filister sich höchlichst daran erbaute. Es war die reinste Schlüssel-Poesie.[1])

Man könnte fast sagen, der Bau der Sprache selbst sei dieser Richtung zu Hilfe gekommen; denn das Neupersische hat noch weit entschiedener als das Englische (vgl. oben S. 449) das grammatische Geschlecht aufgegeben, und unterscheidet auch beim Pronomen niemals zwischen *er* und *sie*. Es hätte also der Sûfî leicht unentschieden lassen können, ob er etwa von Allâh oder von irgend einer irdischen Geliebten rede. Jedoch diese Bequemlichkeit war für ihn leider meist überflüssig, denn — das Liebesleben der Sûfîs war vorwiegend homosexuell.

Hiermit kommen wir auf einen Punkt, an dem wir uns nicht, nach bisheriger Sitte, mit Stillschweigen oder einigen verlegenen Redensarten vorbeidrücken dürfen, wenn uns an einem wirklichen Verständnis Hafisischer Poesie gelegen ist.

Erst seit Krafft-Ebings bahnbrechenden Forschungen[2]) ist sich die europäische Wissenschaft darüber klar geworden, daß es geistig gesunde Menschen, Männer und Frauen, gibt, die sexuell nur durch Individuen ihres eigenen Geschlechts[3]) angezogen werden, die also „homosexuell" sind, und daß es eine noch größere Anzahl solcher gibt, welche — in verschieden hohem Grade — zu beiden Geschlechtern, zu ihrem eigenen und dem entgegengesetzten, sexuelle Neigung empfinden, welche man somit „bisexuell" nennen kann. Daß diese Erkenntnis nicht bloß für den Physiologen und Psychiater, sondern auch für den Historiker und Philologen von

---

[1]) Nach dem Kommentar der *Lucknow Edition* hat Rasmussen (S. 61 ff.) einen „Schlüssel" zum mystischen Verständnis des Hafis zusammengestellt.
[2]) Vgl. vor allem seine Psychopathia sexualis. [3]) Es ist vielleicht nicht überflüssig, ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß es sich hier nur um geschlechtsreife Individuen handelt. Die sexuelle Neigung zu Kindern des eigenen oder des andern Geschlechts ist eine pathologische Erscheinung für sich, die uns hier nichts angeht. Dem normalen Homosexuellen — wenn ich so sagen darf — ist jene Verirrung ebenso fremd, wie dem normalen Heterosexuellen. Wenn sich im Orient die Neigung der Homosexuellen öfter noch ganz jungen Leuten zuzuwenden scheint, so ist demgegenüber darauf hinzuweisen, daß in jenen Himmelsstrichen die Pubertät viel früher eintritt als bei uns. Aus diesen Gründen vermeide ich auch durchaus die Bezeichnung *Knabenliebe*, da man unter *Knaben* nach heutigem Sprachgebrauch immer geschlechtlich unreife Jünglinge versteht.

Belang sein muß, leuchtet sofort ein, wenn man bedenkt, daß die Homosexualität bei verschiedenen weltgeschichtlich wichtigen Völkern, so vor allem bei den Griechen, dann bei den Persern u. a. m., eine bedeutsame Rolle gespielt hat, die auch in den betreffenden Literaturen zum Ausdruck kommt.

Es liegt da aber noch eine Schwierigkeit, die bisher nicht genügend beachtet zu werden scheint.[1] Nach einer Statistik, die man neuerdings aufzustellen versucht hat,[2] machen in Deutschland und Holland die Homosexuellen gegen 2 % der Bevölkerung aus; dazu kommen noch 4 % Bisexuelle, so daß also die Gesamtheit derer, bei denen homosexuelle Neigungen vorauszusetzen sind, sich auf etwa 6 % der Einwohnerzahl beliefe. Nun weiß aber jeder,

---

[1]) Bis jetzt hat, soweit ich sehe, nur P. Näcke sich mit dieser Frage beschäftigt (im Archiv für Kriminalanthropologie XVI, 353 ff.). Aber seine Annahme, daß es sich im Orient vorwiegend um Perversität, d. h. um homosexuelles Gebaren Heterosexueller handle, beseitigt die Schwierigkeit nicht. Denn wenn auch zweifellos im Orient homosexuelle Akte jetzt Sitte sind, und als solche auch von Heterosexuellen ausgeübt werden, so hätte eine solche Sitte sich doch niemals herausbilden können, wenn der Prozentsatz der wirklich Homosexuellen nicht höher wäre als bei uns. – Die vielfach von andern geäußerte Ansicht, daß die Verbreitung der Homosexualität im Orient von der Erschwerung des heterosexuellen Verkehrs herrühre, ist gänzlich irrig: denn, ganz abgesehen von der Leichtigkeit der Eheschließung und Scheidung und der Häufigkeit des Konkubinats, ist die heterosexuelle Prostitution im Orient stark verbreitet, und war dies auch schon im Mittelalter. Wir erfahren z. B., daß der persische Ilchânide Sultan *Ghâzân* (1295 – 1304) sich veranlaßt sah, für Einschränkung dieser Institution Sorge zu tragen: vgl. C. d'Ohsson, Histoire des Mongols IV, 474 f., sowie Philipp S. 28. Was Paul Horn (S. 120) über diese Dinge ausführt, scheint mir nicht ganz zutreffend: daß z. B. der gewöhnliche Perser, wie Horn meint, beim Lesen eines homosexuellen Liebesgedichts immer an ein Mädchen denkt, ist doch höchst unwahrscheinlich: Horn vergißt, daß männliche und weibliche Reize durchaus nicht dieselben sind. Die gewöhnlichen Perser sind schwerlich so naiv wie die abendländischen Übersetzer, welche den persischen Dichter im Interesse der Moral den Schnurrbart seines Mädchens besingen lassen! Und den „Knabenfreundschaftskult“ kennen sie freilich kaum – so wenig als ihn Hafis gekannt hat! – aber mit homosexuellen Praktiken sind wohl die meisten vertraut. Es gibt eben in Persien Dinge zwischen Himmel und Erde, die allzu sehr *shocking* sind, als daß englische und amerikanische Reisende es wagen dürften, ihren filisterhaften Landsleuten davon zu erzählen! [2]) Vgl. Magnus Hirschfeld, Das Ergebnis der statistischen Untersuchungen über den Prozentsatz der Homosexuellen (Jahrb. f. sexuelle Zwischenstufen VI, 109 ff.).

der sich einige Zeit in mohammedanischen Ländern aufgehalten hat, daß dort dieser Prozentsatz heutzutage ein weit höherer sein muß; und ähnlich scheint es, nach allem, was wir wissen, auch schon im alten Griechenland gewesen zu sein.

Zur Erklärung dieser Tatsache lassen sich drei Gesichtspunkte geltend machen: 1. kann man, bei den eigenartigen Schwierigkeiten, die auf diesem Gebiet der statistischen Untersuchung im Wege stehen, vielleicht annehmen, daß die Verhältnisziffer für Deutschland und Holland in Wirklichkeit etwas höher ist, als die Statistik ergab;[1]) 2. wird anzunehmen sein, daß diejenigen Bisexuellen, bei welchen das heterosexuelle Element das homosexuelle an Stärke wesentlich übertrifft, sich da, wo – wie bei uns – die Betätigung der Homosexualität durch Sitte und Gesetz verpönt ist, ihrer homosexuellen Instinkte gar nie recht bewußt werden, daß diese bald ganz zurücktreten oder gar verschwinden; währenddem im Orient, wo mindestens in der Zeit vor der Verheiratung homosexueller Verkehr allgemein üblich ist, jeder, der auch nur eine Spur homosexueller Neigungen in sich fühlt, diesen auch nachgibt;[2]) 3. endlich wäre noch denkbar, daß in Gegenden, wo die Betätigung der Homosexualität Jahrhunderte hindurch außerordentlich erschwert war, diese Anlage nach dem bekannten Naturgesetz allmählich verkümmerte, so daß es also z. B. ganz leicht sein kann, daß bei uns im Norden die Zahl der ganz oder teilweise homosexuell Geborenen im Laufe der Jahrhunderte wesentlich abgenommen hat. Für ausreichend halte ich all diese Erklärungsversuche freilich nicht.

Wie dem auch sei, Tatsache bleibt, daß die Homosexualität in Persien im Mittelalter, wie noch heute, sehr verbreitet war, und daß die neupersische Lyrik[3]) ganz überwiegend die homosexuelle Liebe behandelt. Mit dieser Tatsache müssen wir uns abfinden, mag sie uns nun sympatisch sein oder nicht; ich kann es nur als Unfug, als subjektive oder objektive Fälschung bezeichnen, wenn

---

[1]) Vgl. Magnus Hirschfeld a. a. O. S. 147f. [2]) Es ist sogar (vgl. oben S. 400, Anm. 1) recht wahrscheinlich, daß dort viele rein Heterosexuelle lediglich durch die Landessitte veranlaßt werden, vorübergehend homosexuellen Verkehr zu pflegen. [3]) Dagegen spielt in der Epik die homosexuelle Liebe durchaus keine Rolle. Vielmehr beschäftigt sich das romantische Epos besonders gerne mit berühmten heterosexuellen Liebespaaren, wie *Jûsuf und Zuleichâ, Chusrou und Schîrîn, Madschnûn und Leilâ* u. a. m.

die europäischen Übersetzer neupersischer Lyrik bis in die neueste Zeit herein homosexuelle Stellen *in usum Delphini* ins Heterosexuelle umschreiben:[1]) wer sich mit der Poesie eines fremden Volkes befassen will, muß auch über dessen moralische Anschauungen[2]) einigermaßen Bescheid wissen. Diejenigen, welche etwa aus diesem Anlaß über die asiatische Verderbtheit und Entartung der Perser zetern möchten, erlaube ich mir, daran zu erinnern, daß auch die griechische Lyrik großenteils homosexuell ist, ja, daß Platon im *Συμπόσιον* die homosexuelle Liebe mit deutlichen Worten über die heterosexuelle stellt.[3]) Und als degeneriert wird man die Zeitgenossen des Perikles doch nicht wohl bezeichnen können! Es wäre an der Zeit, daß die klassische Philologie sich endlich einmal entschlösse, auch ihrerseits diesen Dingen ernsthaft ins Auge zu sehen, anstatt, wie dies noch im vorigen Jahrhundert üblich war, mit allerlei kindischen Ausflüchten darüber hinwegzugleiten.

* * *

Der politischen Selbständigkeit Irans unter verschiedenen nationalen, nur nominell vom Chalifat abhängigen Dynastien war keine lange Dauer beschieden: sie hat nur etwa anderthalb Jahrhunderte gewährt. Zu Beginn des zweiten Jahrtausends, als eben die neupersische Literatur in der neugeschaffenen Schriftsprache ihre schönsten

---

[1]) Vgl. dazu die beherzigenswerten Bemerkungen von Paul de Lagarde, Symmicta I, 7. [2]) Der Koran verbietet zwar den Geschlechtsverkehr zwischen Männern, den er für eine Spezialität der Landsleute Lots ansieht; aber er verbietet auch den Wein – wir wissen, mit welchem Erfolg! *Mohammed* (der immer sehr gelegene Offenbarungen von Allâh empfing, wenn in seinem Harem etwas nicht in Ordnung war) läßt den *Lût* seine Landsleute folgendermaßen apostrofieren: „Geht ihr denn an die Männer in sinnlicher Lust anstatt an die Weiber? Nein, seid ihr dumme Kerle!" (Koran XXVII, 56). Es ist sehr ärgerlich für den sittenstrengen Patriarchen, daß jenes ihm so unsympatische Laster nun überall im Orient gerade nach ihm benannt wird; allenthalben heißen dort nämlich die Homosexuellen *Lûtîs*, d. h. „Lotische". Vgl. noch Philipp, S. 28f., der indes auch das irreführende Wort „Knabenliebe" gebraucht, und außerdem übersieht, daß *muchánnath*, das der Kommentar zu der betreffenden Sa'dî-Stelle durch *nâ-mard* [d. h. Nicht-mann] erklärt, ein Hermaphrodit, ein Effeminierter oder allenfalls ein passiver Kinäde, niemals aber ein aktiver „Päderast" sein kann. [3]) Vgl. über diesen Punkt Otto Kiefers treffliche, besonnene Studie über „Platos Stellung zur Homosexualität" im Jahrb. f. sex. Zwischenst. VII, 1, 107ff.

Blüten zu entfalten beginnt, finden wir das Land wieder unter der Botmäßigkeit von Herrschern einer fremden Rasse, welcher seitdem die große Mehrzahl aller vorderasiatischen Dynastien angehört hat,[1]) nämlich der Türken. Dieses damals noch unverbrauchte, jugendfrische, mit körperlichen Vorzügen ausgestattete, geistig allerdings meist nicht besonders begabte Volk hat in der mohammedanischen Welt ungefähr dieselbe Rolle gespielt, wie einst die Germanen im römischen Kulturkreis. Erst als Sklaven und Kriegsgefangene, dann als Söldner und Prätorianer sind junge Türken seit Beginn des 9. Jahrhunderts massenhaft in das Reich der Chalifen hineingeströmt, und bereits unter dem Chalifen *Mutawákkil* (847–861) war die Sache so weit gediehen, daß er sich vor seinen türkischen Garden fürchten mußte. Von da an haben türkische Generale und Condottieri immer wieder in die Geschichte des Chalifats eingegriffen.

Man begegnet allenthalben der Geneigtheit, die Türken und Mongolen für den Niedergang der islamitischen Kultur verantwortlich zu machen;[2]) wie mir scheint, mit Unrecht. Ich habe eher den Eindruck, als ob die jugendfrischen Türken, indem sie den alternden Arabern und Persern die Last der politischen Herrschaft abnahmen, diesen erst recht die nötige Muße verschafft hätten, um sich der weiteren Verfeinerung ihrer geistigen Kultur zu widmen. Mögen immerhin dem *Mahmûd* von *Ghazna,* in dessen Zeit die erste Blüte der neupersischen Literatur fällt, nach August Müllers[3]) Dar-

[1]) Auch die heute in Persien regierende Dynastie der *Kâdschâren* ist bekanntlich türkischer Abstammung. [2]) So besonders auch August Müller, Der Islam im Morgen- und Abendland II, 71 ff., und noch neuestens Michael Jan de Goeje, welcher Or. Lit. S. 156 „die stets unheilbringende und meistens unverständige Türkenherrschaft" erwähnt. Bei diesen beiden ausgezeichneten Kennern des Ostens dürfte jene Auffassung wohl darauf beruhen, daß sie ihr Interesse und ihre Neigung etwas zu ausschließlich auf die arabische Frühzeit konzentriert haben. Ganz analog ist ja auch den klassischen Philologen das vormakedonische Griechentum und die römische Republik meist sympatischer, als das doch weit interessantere, vielseitigere, wenn auch zum Teil dekadente Geistesleben des Hellenismus und der römischen Kaiserzeit. – Dem gegenüber weist Edward G. Browne (II, 441 ff.), zu dessen außerordentlichen Verdiensten um die Kenntnis des östlichen Islâms auch das gehört, daß er mit allerhand eingewurzelten Vorurteilen aufräumt, ausdrücklich darauf hin, daß sogar die arg verschrienen Mongolen nicht ohne Verdienste um den Kulturfortschritt und das geistige Leben in Persien sind. [3]) Der Islam usw. II, 48 f.

stellung lediglich die Früchte in den Schoß gefallen sein, welche vor ihm der Sonnenschein der national-persischen Sâmâniden-Herrschaft gereift hatte: aber auch unter den Seldschuken, besonders unter *Alp Arslân* (1063–1072) und *Malik Schâh* (1072–1092), finden wir auf allen Gebieten der Wissenschaft und Literatur ein so reges Leben wie kaum je zuvor.[1]) Politische Schwäche, Kleinstaaterei und materielle Armut gehen ja im Leben der Völker wie des einzelnen nicht selten mit hoher geistiger Kultur Hand in Hand.[2]) *Sa'dî* und *Hâfiz* haben zur Zeit der noch weit mehr als die Türken verrufenen Mongolen gelebt; und noch in der politisch wirklich trostlosen Periode der späteren Timuriden hat der vielseitigste aller persischen Dichter, *Dschâmî,* am Hofe des *Husein Beikara* (1469–1506) sein Lied gesungen. Erst etwa seit dem 16. Jahrhundert begann das geistige Leben im islamitischen Kulturkreis zu erstarren, und zwar, wie ich glaube, hauptsächlich aus zwei Gründen: erstens, weil nun an die Stelle der bisherigen Kleinstaaten drei straff zentralisierte große Reiche traten, das der Osmanen im vordersten Asien, das der Safawiden in Persien und das der Großmoguln in Indien; straffe Zentralisation ist aber dem geistigen Leben noch immer gefährlich gewesen. Ein zweiter, vielleicht der Hauptgrund, scheint mir darin zu liegen, daß seit der Renaissance das Abendland den Orient geistig zu überflügeln begann: Zurückbleiben mußte hier Stillstand und Rückgang bedeuten.[3])

Zwischen Süd- und Nord-Iran besteht seit alter Zeit ein ge-

---

[1]) Eine Zeit, als deren charakteristische Vertreter ein *Umar Chayyâm* und *Nizâm al-mulk* zu gelten haben, kann sich wohl mit jeder andern Periode messen! [2]) Wir Deutsche haben ein Beispiel für diesen Erfahrungssatz recht nahe: die weimarische Blütezeit der deutschen Literatur fällt mit der napoleonischen Fremdherrschaft zusammen. Und auch die Gegenprobe auf das Exempel stimmt: gerade in die Zeit nach 1870 fällt in Deutschland, trotz allem Steigen der materiellen Kultur, ein deutlicher Niedergang des geistigen Niveaus. Darauf hat auch August Müller a. a. O. mit Recht hingewiesen. [3]) Es ist gewiß auch nicht zufällig, daß die Periode des ärgsten Tiefstandes der byzantinischen Literatur genau mit der Zeit (650–850) zusammenfällt, wo der Orient geistig Byzanz über den Kopf wuchs: vgl. Krumbacher, Gesch. der byzantin. Literatur S. 8. Die politischen Verluste des byzantinischen Reiches wird man nicht für diese Erscheinung verantwortlich machen dürfen, denn als in späteren Jahrhunderten die Byzantiner in wütendem Kampfe mit Bulgaren und Slawen um ihr Dasein ringen mußten, ward die Entwicklung ihrer geistigen Kultur dadurch kaum gestört.

wisser Gegensatz, der sich in mancher Hinsicht dem zwischen Süd- und Norddeutschland vergleichen läßt. Auch in Iran ward der Süden später als der Norden von den Ariern besiedelt; auch hier fanden diese im Süden bereits eine alte Kultur, die elamitisch-babylonische, vor. Auch in Iran hatte die glänzendste nationale Dynastie, die der Achämeniden, unter denen das Perserreich vom Indus bis zum Nil sich erstreckte, ihren Stammsitz im Süden: die gigantischen Ruinen von Persepolis (jetzt *Tacht i Dschamschêd,* „König Dschemschids Tron" genannt) bedeuten dem Bewohner der Persis, dem *Fârsî,* dasselbe, was uns Schwaben der Hohenstaufen bedeutet. Auch in Iran ist andererseits eine religiöse Reform vom Norden ausgegangen: Zarathustra war Nordperser, seine Lieder erschallten wahrscheinlich zuerst am Urmia-See, im heutigen Âdarbeidschân. Auch in Iran ist aber die Bevölkerung im Norden stark mit fremden Elementen vermischt, indem dort die Türken die Rolle der Slawen in Deutschland gespielt haben. Dem Nord-Iranier ist, wie das auch in der neupersischen Literatur hervortritt, mehr Energie und Tiefe, aber auch eine gewisse Schwerfälligkeit des Geistes eigen, wohingegen der Südperser dem milderen Himmel seiner Heimat mehr geistige Beweglichkeit, jedoch auch einen Hang zur Oberflächlichkeit und Trägheit verdankt.

Die Entwicklung der neupersischen Literatur vollzog sich zunächst in ähnlicher Weise, wie die der abendländischen Nationalliteraturen im Mittelalter. Wie hier das Lateinische bzw. das Griechische, so blieb in Iran das Arabische noch Jahrhunderte lang die Sprache der Prosa, während das einheimische Idiom nur in der Poesie Verwendung fand. Erst als die türkischen Machthaber, die bei ihrem Eindringen in die mohammedanischen Länder naturgemäß immer zuerst mit der persischen Kultur in Berührung kamen, das Persische zur Staatssprache in ihren Reichen zu erheben anfingen,[1]) nahm auch die persische Prosa-Schriftstellerei einen bedeutenden Aufschwung. An dem verschnörkelten Stil, welcher bald für die persische Prosa charakteristisch ward, kann man deutlich merken, daß

[1]) Überhaupt ist das Verdienst der Türken als Träger und Vertreter persischer Kulturkeime nicht zu unterschätzen. Wenn wir den relativ besten orientalischen Hafis-Kommentar dem Bosnier *Sûdî* verdanken, wenn noch heute persische Bücher in Kairo gedruckt und gelesen werden, so haben das alles die Türken zuwege gebracht.

sie aus einer Kanzleisprache hervorgegangen ist; die Bureaukratie bleibt sich eben überall gleich.

Während der ersten Jahrhunderte ihres Bestehens war die persische Poesie fast ausschließlich in Nord-Iran zu Hause; zunächst, im 10. Jahrhundert, im Reiche der Sâmâniden, deren Hof erstmals wieder einen Brennpunkt national-persischen Geisteslebens bildete, dann in den verschiedenen türkischen Staaten. Der große Epiker *Firdousî* (um die Wende des Jahrtausends) und der Mystiker *Farîd-ad-dîn Attâr* (c. 1200) lebten und starben in Churâsân. Verschiedene der bedeutendsten Dichter jener Zeit aber gehören gerade den äußersten nördlichen Vorposten persischer Zivilisation an; so stammten im 12. Jahrhundert *Nizâmî* und *Châkânî* aus *Gandscha* (heute Elizawetpol im russischen Transkaukasien), und der letztere hat am Hofe der in Baku residierenden Schîrwânschâhe gelebt; Persiens größter Mystiker aber, *Dschalâl-ad-dîn Rûmî,* lebte im 13. Jahrhundert in Konia in Kleinasien, wo damals persische und byzantinische Kultur aufeinanderstießen.

Erst im Laufe des 13. Jahrhunderts hat sich dann der Schwerpunkt des persischen Geisteslebens allmählich nach Süden verschoben, wo Schiras für einige Jahrhunderte zu einem persischen Weimar geworden ist. Gewiß ist daran wenigstens teilweise der Umstand schuld, daß die Mongolenstürme, die um jene Zeit von Turkestan aus über Vorderasien dahinbrausten, ihren Weg in der Hauptsache über den Norden Persiens nahmen,[1]) während gerade *Fârs,* die alte *Persis,* dadurch vor dem schlimmsten bewahrt blieb, daß die türkische Atabegen-Dynastie der Salghariden, die sich dort seit der Mitte des 12. Jahrhunderts einen Kleinstaat gegründet hatte, mit den Mongolen durch schleunige Unterwerfung zunächst in Güte abzukommen verstand.[2])

---

[1]) Vgl. Paul Horn S. 168; Or. Lit. S. 255f. [2]) Nach dem Tode des *Abû Bakr* (1260) ging es mit den offenbar damals schon stark dekadenten Salghariden vollends rasch zu Ende. Als der letzte männliche Nachkomme, *Saldschuk Schâh,* 1264 nach seiner mißglückten Auflehnung gegen die Mongolen von diesen hingerichtet worden war, wurde die salgharidische Prinzessin *Abisch Chatun* († 1287) mit Hulagus Sohn *Mangu Timur* verheiratet, was natürlich die gänzliche Einverleibung der Persis ins Mongolenreich der Ilchâniden bedeutete. Vgl. C. d'Ohsson, Histoire des Mongols III, 402; Stanley Lane-Poole, Mohammedan Dynasties S. 172. — Schon beim Aufstand *Saldschuk Schâhs* hatte ein mongolischer General die Absicht gehabt, die Bewohner von Schiras über die Klinge springen zu lassen, um

Damals lebte zu Schiras der Dichter *Muscharrif ad-dîn Abd-Allâh,* welcher seinem ersten Protektor, dem Atabegen *Sa'd* (1195 – 1226), zu Ehren den Schriftstellernamen *Sa'dî* angenommen hatte, und nach langem Reisen 1256 in seine Vaterstadt zurückgekehrt war, um dort, in den ersten Jahren noch von der Sonne der salgharidischen Hofgunst beschienen,[1]) eine äußerst fruchtbare schriftstellerische Tätigkeit zu entfalten, bis er a. d. 1291 endlich im höchsten Greisenalter das Zeitliche segnete.

Man kann jene Zeit, die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts, füglich mit dem Anfang der Weimarischen Glanzperiode der deutschen Literatur vergleichen. Denn Sa'dî, der Typus des weltklugen Konsistorialrats, hat es verstanden, Herdersche Frömmigkeit mit Wielandscher Lüsternheit und Schillerscher Betonung der Moral zu vereinigen. Es gereicht, wie mir scheint, den Persern nicht eben zur Ehre, daß gerade Sa'dîs *Gulistân*[2]) zu ihrem erklärten Lieblingsbuch geworden ist,[3]) ein Buch, das ich etwa mit Johann Peter Hebels Schatzkästlein vergleichen möchte[4]) und dessen manchmal amüsante, öfter pikante, nicht selten aber auch recht triviale Anekdoten von Moral förmlich überfließen, jedoch von einer Moral, die uns gelegentlich etwas

ein Exempel zu statuieren, aber sein Kollege, General *Altadschu,* war nicht darauf eingegangen. Dafür erhielt dann General *Altadschu* vom Ilchan *Hulagu* Stockprügel zudiktiert, als gleich im folgenden Jahre wieder ein Aufstand in der Persis ausbrach, den diesmal ein als *Mahdî* auftretender Alide namens *Scharaf ad-dîn* angezettelt hatte; doch entrann Schiras, weil es sich an dem Aufstand nicht beteiligte, auch diesmal noch dem Blutbad: s. C. d'Ohsson a. a. O. III, 404. Ums Jahr 1300 kam ein auswärtiger Feind ins Land: Prinz *Kutlugh Chwâdscha* von *Tschagatai* überschwemmte die Persis mit seinen Mongolen; zwar belagerte er Schiras vergeblich, aber die ganze übrige Provinz ward verwüstet. Erst nach einiger Zeit gelang es einem General des Ilchâns *Ghâzân* (der seinerseits in Syrien zu Felde lag) die Tschagataier zu vertreiben. – Soviel geht aus alledem hervor: idyllisch waren die Zustände damals auch in Süd-Iran nicht!

[1]) Auch nach dem Sturze der Salghariden wußte sich Sa'dî mit den mongolischen Statthaltern, ja mit dem Ilchân *Abâgâ* (1265 – 1281) selbst, vortrefflich zu stellen, worüber es verschiedene rührselige Anekdoten gibt.

[2]) Bekanntlich hat schon Adam Olearius dieses Werk ins Deutsche übersetzt: das Buch, die erste deutsche Übersetzung aus dem Persischen, erschien 1654 zu Schleswig.

[3]) Edward G. Browne (A year amongst the Persians S. 281) sagt allerdings, daß Sa'dî's Lyrik, sein *Dîwân,* in Persien mehr gelesen werde als der *Gulistân* oder *Bôstân.*

[4]) Paul de Lagarde (Mitteilungen I, 9) nennt es „Erbauliches und Beschauliches aus dem Morgenlande".

bedenklich anmutet.[1] Aber das muß man dem geschwätzigen Moraltrompeter immerhin lassen, daß er eine Seite des persischen National-Charakters, ohne die das Bild desselben nicht vollständig wäre, und die gerade bei der Bevölkerung von Schiras besonders stark hervortreten soll,[2] nämlich eine gewisse Neigung zur Bigotterie und Salbaderei, geradezu klassisch zum Ausdruck gebracht hat; insofern verdient er also immerhin, zu den persischen Klassikern gezählt zu werden.

Sa'dî war wohl schon ein Jahrzehnt oder noch länger tot,[3] als zu Schiras ein Dichter das Licht der Welt erblickte, den man ohne allzu große Übertreibung als den Goethe des persischen Weimar bezeichnen kann, nämlich ***Schams ad-dîn Muhammad,*** der jetzt unter seinem Dichternamen ***Hâfiz*** im Morgen- und Abendland bekannt ist. Gewiß war, absolut betrachtet, Goethes Genius vielseitiger, seine Tätigkeit umfassender, aber dafür dürfte Hafis seine Zeitgenossen relativ noch beträchtlich mehr überragt haben, als dies bei Goethe der Fall war.[4]

Das Reich der mongolischen Ilchâne war damals unter dem schwachen ***Abû Sa'îd*** (1316 – 1335) bereits in der Auflösung begriffen und begann, genau wie 200 Jahre früher das der türkischen Seldschuken, in eine Anzahl kleiner Despotien zu zerfallen. In Schiras hatte eine einheimische Aliden-Familie[5] seit einer Reihe

---

[1]) *„One of the most Macchiavellian works in the Persian language"* nennt es Edward G. Browne (II, 526), auch hier wieder in anerkennenswertester Weise mit den landläufigen Ansichten brechend. Die Charakteristik Sa'dîs, die Browne a. a. O. gibt, ist ebenso neu, als richtig und glänzend. Paul Horn (S. 168ff.) ist leider ebenso wie die Orientalen auf Sa'dîs schöne Redensarten hereingefallen und überschätzt ihn daher bedeutend. [2]) Vgl. Jackson S. 324. [3]) Hafis ist, wie aus verschiedenen Stellen seiner Gedichte hervorgeht, alt geworden: vgl. z. B. HB. 8, 8 = HR. I, 25; HB. 494, 8 = N. 28, 4. Da nun sein Todesjahr (1389) ziemlich fest steht, so muß seine Geburt jedenfalls in das erste Viertel des 14. Jahrhunderts fallen. Genaueres darüber wissen wir nicht. [4]) Die Berechtigung, Hafis mit Goethe wenigstens zu vergleichen, darf man schon aus den eigenen Worten des im allgemeinen von sich selbst nicht gering denkenden (hier aber allerdings doch zu bescheidenen) Weimarer Dichters entnehmen:

Hafis, dir sich gleich zu stellen,
Welch ein Wahn! (WÖD. 31).

[5]) Natürlich waren das echte Perser, die nur zur Erhöhung ihres Ansehens für gut fanden, ihren Stammbaum auf den Schwiegersohn des Profeten zurückzuführen.

von Jahren den in der Persis belegenen Privatbesitz[1]) der Ilchaniden verwaltet, und zum Teil daneben auch den Gouverneurs-Posten bekleidet. Natürlich hatte sie sich bei dieser Gelegenheit auch in der üblichen Weise zu bereichern verstanden, und war so zu übermächtigem Einfluß und Ansehen gelangt. Noch unter *Abû Sa'îd,* im Jahre 1333, hatte ein Mitglied dieser Familie, *Mahmûd Schâh Entschu,* einen neuen Gouverneur von *Fârs,* der statt seiner selbst ernannt worden war, in dessen eigenem Hause überfallen und zu ermorden versucht. Die Sache wurde zwar noch rechtzeitig vereitelt; allein *Mahmûd Schâh* war bereits zu mächtig, als daß er für diesen Landfriedensbruch hätte zur Rechenschaft gezogen werden können: man mußte ihn frei ausgehen lassen, während seine Mitverschworenen eingesperrt wurden.[2]) In den Wirren, die nach *Abû Sa'îds* Tode ausbrachen, war dann aber *Mahmûd Schâh* doch auf Befehl des Ilchâns *Arpa* getötet worden, und sein Sohn *Mas'ûd Schâh* hatte sich nach Tabris zu dem Dschaleiriden *Hasan* geflüchtet, der ihm zur Aufrichtung seiner Herrschaft in Schiras behilflich war.[3]) Diese war zwar nicht von langer Dauer: *Mas'ûd Schâh* verlor bald Herrschaft und Leben; aber schließlich trat (a. d. 1343) an seine Stelle als unabhängiger[4]) Herr von Schiras und der Persis sein Bruder *Scheich Abû Ishâk Entschu.* Und damit sind wir bei dem ersten in der Reihe der Fürsten angelangt, die in Hafis' Gedichten erwähnt werden.[5])

---

[1]) Dieser stammte aus der Mitgift, welche die salgharidische Prinzessin *Abisch Chatun* ihrem Gemahl *Mangu Timur* in die Ehe gebracht hatte (s. o. S. 406, Anm. 2). Ein solcher fürstlicher Privatbesitz hieß bei den Mongolen *entschu* [so! vgl. die armenische Umschreibung bei Quatremère, *Raschîd-ad-dîn* S. 131; die ostmongolische Form ist *intschi*: s. Isaak Jakob Schmidt, Mongol. Wörterb. S. 36]; auf diese Weise ward *Entschu* schließlich zum Familiennamen jener persischen Verwalter [vgl. deutsche Familiennamen wie *Maier, Vogt* usf.]. Auch nach dem Sturz der Entschuiden-Dynastie erhielt sich der Name in Schiras: der aus Schiras stammende Verfasser des bekannten, 1608 unter dem Groß-Mogul *Dschehângîr* vollendeten national-persischen Wörterbuchs *Farhang-i-Dschehângîrî* hieß ebenfalls *Dschamâl-ad-dîn Husein Entschu:* vgl. Paul de Lagarde, Persische Studien S. 48f. (Lagarde bedenkt dort nicht, daß auch die Chorasmier das Wort aus dem Mongolischen entlehnt haben können). [2]) C. d'Ohsson, Histoire des Mongols IV, 715f. [3]) C. d'Ohsson, a. a. O. IV, 743. [4]) Vgl. Ch. Defrémery, JA. IV, 4, 103. [5]) HB. 592, 2 (= HR. III, 269) ist die Rede von

sît i mas'ûdî o âwâza i schah-sultânî.

Nimmt man mit Hammer (II, 558) und Rosenzweig (III, 569) an, daß

Schams ad-dîn Muhammad hatte in seiner Jugend Theologie studiert,[1]) und seine außerordentliche Begabung hatte ihm ermöglicht, sich den Ehrentitel eines *Hâfiz,* d. h. eines Mannes, der den ganzen Koran auswendig weiß,[2]) zu erwerben, was der Sache nach etwa unserem Dr. theol. entsprechen mag. Hafis' theologische Bildung zeigt sich nicht so sehr darin, daß die Gestalten und Namen der mohammedanischen Sage, *Nûh* [Noah] und die Sintflut,[3]) *Jûsuf* [Joseph] und *Zuleichâ,*[4]) *Dâ'ûd* (David), *Suleimân* [Salomo] und *Âsaf,*[5]) die Stämme *'Âd* und *Thamûd*[6]) usw. in seiner Dichtung eine gewisse Rolle spielen: denn diese Dinge waren jedem Muslim geläufig. Schon eher verrät den Schul-Theologen die häufige Erwähnung von Kommentar *(scharh)* und Superkommentar *(bayân),* crux interpretum *(mu'ammâ)*[7]) und dergl., mehr als alles andere aber die virtuose Beherrschung des Arabischen, die damals in Persien außer in Theologen-Kreisen selten zu finden gewesen sein wird:[8]) Hafis flicht nicht nur gerne arabische Sätze und Satzteile in seine persischen Gedichte ein,[9]) sondern es finden sich bei ihm auch solche, die ganz in arabischer Sprache verfaßt sind.[10])

Daß Hafis sich nicht mit der Theologie (die nach mohamme-

---

dieses Stück an einen Sultan *Mas'ûd* gerichtet sei, so könnte dies, da unter den Muzaffariden dieser Name nicht vorkommt, nur *Abû Ishâks* Bruder *Mas'ûd Schâh* sein, und wir hätten da die älteste datierbare Probe Hafisischer Poesie vor uns. Allein ich glaube, daß vielmehr zu übersetzen ist: „der Ruhm Serenissimi und der Ruf des Schâh-Sultân", und demnach der Angedichtete (bzw. Mitangedichtete) der Neffe des Muzaffariden *Mubâriz-ad-dîn* ist (derjenige, der im Jahre 1358 die Blendung an seinem Onkel vollziehen ließ: s. weiter unten). Wilberforce Clarke faßt die ersten Worte der Zeile anders (aber auch schwerlich richtig) auf und übersetzt: „The clamour of happiness and the fame of a Sultân-King" (II, 942). [1]) Hammer (I, XI) erwähnt „eine unverbürgte persische Sage", wonach Hafis in seiner Jugend Bäckerjunge gewesen wäre. Träfe das zu, so hätten wir in Hafis ein Pendant zu Maxim Gorki! [2]) Schon Goethe (WÖD. S. 27 und S. 158) hat den Beinamen so erklärt. [3]) Z. B. HB. 20, 2 (= HR. I, 51); HB. 196, 5 (= HR. I, 513 = N. 35, 4). [4]) Z. B. HB. 8, 6 (= HR. I, 25 = N. 1, 5). [5]) Z. B. HB. 121, 8 (= HR. I, 313 = N. 16, 7); HB. 398, 11 (= HR. II, 293); HB. 20, 8 (= HR. I, 53); HB. 400, 10 (= HR. II, 299); HB. 532, 8 (= HR. III, 111). [6]) Z. B. HB. 121, 6 (= HR. I, 313 = N. 16, 5). [7]) Z. B. HB. 170, 4 (= HR. I, 443 = N. 47, 4); HB. 341, 2 (= HR. II, 143 = N. 4, 2); HB. 489, 5 (= HR. II, 523); HB. 8, 5 (= HR. I, 25). [8]) Vgl. Paul Horn, Or. Lit. S. 243. [9]) Z. B. HB. 1, 1. 7 (= HR. I, 3 = N. 17, 1); HB. 6, 4. 9 (= HR. I, 17); HB. 490, 6 (= HR. II, 527); HB. 499 (= HR. III, 17). [10]) Z. B. HB. 368 (= HR. II, 215).

danischer Sitte zugleich die Jurisprudenz in sich schließt) begnügt, sondern sich auch noch mit den Sûfîs eingelassen hat, darf als sicher gelten. Nicht sowohl wegen seiner zahlreichen Anspielungen auf die sûfische Terminologie: denn auch diese war, wie schon früher (s. o. S. 398) gesagt, damals allgemein bekannt. Aber aus einer Stelle seiner Gedichte geht ganz unzweideutig hervor, daß Hafis das blaue[1]) Gewand der Sûfîs getragen hat. Wenn er nämlich HB. 5, 2 (= HR. I, 15) sagt:

> Setz' das Glas mir auf die Hand; – mit Lust
> Reiß' das blaue Kleid ich von der Brust,

so scheint mir das doch nur dann Sinn zu haben, wenn er ein solches blaues Kleid anhatte.[2]) Ob aber der Dichter sich einem Orden angeschlossen, im Kloster gelebt, oder gar – wie die Überlieferung[3]) will – schließlich Abt *(scheich)* eines solchen Klosters gewesen ist, das ist eine andere Frage: mir wenigstens ist dies alles, namentlich das letzte, nicht besonders wahrscheinlich.[4])

---

[1]) Weiße Gewänder zu tragen, war den Sûfîs verboten, weil man befürchtete, daß sie mit dem Waschen derselben zu viel Zeit verlieren und dadurch von der Kontemplation abgezogen würden! Es scheint, daß manche Sûfî-Orden auch schwarze Gewänder trugen; aber Hafis gehörte jedenfalls zu den Blauen; vgl. die folgende Anm. [2]) Die orientalischen Kommentatoren sind freilich anderer Ansicht und behaupten, diese Stelle richte sich gegen einen bestimmten, dem Hafis verhaßten, Orden, der blaues Gewand trug. Vincenz v. Rosenzweig (HR. I, 744. 792) hat ihnen das geglaubt; ich sehe darin jedoch lediglich ein warnendes Exempel dafür, wohin man gerät, wenn man sich ohne weitgehende Skepsis mit solchen Kommentaren einläßt. Der Dichter *Dschâmî*, selbst ein eifriger Sûfî, der nur ein Jahrhundert nach Hafis gelebt hat, sagt ausdrücklich, er wisse nicht, welchem Orden Hafis angehört habe (Wilberforce Clarke I, XXVII): die viel späteren Kommentatoren dagegen tun so, als ob sie darüber aufs genaueste unterrichtet wären. [3]) Vgl. Defrémery, JA. V, 11, 407. [4]) Harald Rasmussen (S. 208) meint, Hafis habe einem Sûfî-Orden angehört, dessen Regel darin bestand, sich nicht in ein Kloster zurückzuziehen, sondern sich draußen in der Welt der Lebensfreude und dem Lebensgenuß hinzugeben. Sonderbar berührt es indes, wenn Rasmussen aus dem Umstand, daß Hafis öfter (so z. B. auch HB. 34, 3 = HR. I, 87 = N. 36, 4) von seiner Ordensregel *(madhab)* spricht, allen Ernstes schließen will, der Dichter müsse in der Tat einer solchen gefolgt sein. Diese Dinge sind doch bei ihm alle scherzhaft zu verstehen; er spricht ja (z. B. HB. 42, 1 = HR. I, 109 = N. 27, 1) auch von seinem Kloster, ohne daß Rasmussen daraus schlösse, daß er in einem solchen gelebt. – Wahrscheinlich ist mir, daß Hafis an Stellen wie HB. 43, 1 (= HR.

Es hängt bei dieser Frage viel davon ab, wie man Hafis' Poesie auffaßt: ob man darin reine Mystik findet, bei der alle sinnlichen Bilder allegorisch zu verstehen sind, oder ob man sie als das ansieht, was sie auf den ersten Blick zu sein scheint, nämlich als den Ausdruck anakreontischer Stimmungen. Damit sind wir bei dem schwierigsten Problem angekommen, das uns Hafis darbietet. Den Orientalen gilt Hafis bekanntlich fast ausnahmslos als tiefsinniger Mystiker; sie nennen ihn bald „die Zunge des Verborgenen" *(lisân al-gheib),* bald „den Dolmetscher der Geheimnisse" *(tardschumân al-asrâr).* Aber auch im Abendland ist man ihnen darin teilweise bis in die neueste Zeit gefolgt, so noch 1891 der anglo-indische Offizier Oberst-Leutnant H. Wilberforce Clarke,[1]) und — was für uns schwerer wiegt — in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts der ausgezeichnete französische Orientalist Baron Silvestre de Sacy.[2]) Indes auch diese weitgehende Übereinstimmung darf uns doch nicht abhalten, die Frage von neuem unbefangen zu prüfen und unserem eigenen Urteil zu folgen.[3]) Denn z. B. das sogen. Hohe Lied der Bibel hat ja ebenfalls Jahrtausende lang für eine Allegorie gegolten und ist erst in unserer Zeit als das, was es ist, d. h. als ein durch günstigen Zufall erhaltener Rest altjüdischer naiver Liebes-Poesie erkannt worden.[4]) Und gerade bei solchen Epochen, wo eine allegorisierende Richtung in der Poesie tatsächlich hervortritt, ist man nur allzu leicht geneigt, in der allegorischen

---

I, 111 = N. 48, 1) unter den Sûfîs, die er zum Lebensgenuß aufruft, sich selbst mit einschließt. [1]) Wilberforce Clarkes Hafis-Übersetzung nimmt eine eigentümliche Zwitterstellung zwischen europäischer und orientalischer Wissenschaft ein. Die Erklärungen und Anmerkungen sind oft einfach Übersetzungen orientalischer Kommentare, und auch manches andere macht eher den Eindruck, als wäre es von irgend einem indischen *Munschî* verfaßt, und von W. Clarke bloß ins Englische übertragen. Mit seinem ***being unacquainted with German*** scheint der Übersetzer geradezu zu kokettieren: er nennt unseren Landsmann Martin Haug nie anders als ***Dr. Haig*** usf. [2]) Vor allem Pendn. S. 182f. Diese Stelle hat auch Platen gekannt, und in seiner Vorrede (Pl R. III, 211) darauf hingewiesen. [3]) Wer Schiller nach dem beurteilen wollte, was im Jahre 1905 Pastoren und Hofprediger über ihn gesagt und geschrieben haben, würde sich auch ein recht unzutreffendes Bild von ihm machen, würde z. B. nie für möglich halten, daß dieser Mann einmal so etwas wie ***„Die Götter Griechenlands"*** oder ***„Die Räuber"*** ernst gemeint haben könnte. [4]) Vgl. H. Gunkel, Or. Lit. S. 58f. — Ähnlich ist es auch mit dem im 12. Jahrhundert entstandenen indischen *Gîtagôwinda* des *Dschayadêwa* gegangen; vgl. Pischel, Or. Lit. S. 209.

Ausdeutung von Dichtungen der betreffenden Zeit zu weit zu gehen. So haben es sich bekanntlich auch Hafis' italienische Zeitgenossen, Dante und Petrarca, gefallen lassen müssen, daß Beatrice und Laura von manchen als rein allegorische Gestalten angesehen wurden.

Es finden sich nun bei Hafis nicht wenige Stellen,[1]) die einer allegorischen Erklärung solche Schwierigkeit bereiten, daß schon der erste deutsche Übersetzer, Julius v. Hammer (I, V), es unmöglich fand, „überall allegorischen Sinn aufzufinden, und mystische Deutung hineinzutragen," und ihm solche Stellen vielmehr „ganz anakreontisch, oder katullisch" vorkamen. Dieser Auffassung Hammers haben sich im allgemeinen auch Platen (in der Vorrede zur Hafisübersetzung: PlR. III, 211 f.) und die andern deutschen Gelehrten angeschlossen,[2]) die seitdem sich mit Hafis beschäftigt haben, so Vincenz v. Rosenzweig (HR. I, VII ff.) und Paul Horn (S. 117 f.; OR. Lit. S. 256); ebenso Hermann Ethé (Grundr. II, 303), der Amerikaner Williams Jackson (S. 330) und der Däne Harald Rasmussen.[3])

Wenn Ethé gleichzeitig betont, „es wäre töricht, leugnen zu wollen, daß unter seinen vielen Gaselen sich auch mystische Gedichte zur Feier der göttlichen Liebe finden," so kann man dies immerhin gelten lassen: Hafis' Anschauungen und Stimmungen werden im Laufe seines langen Lebens schwerlich immer sich gleich geblieben sein,[4])

---

[1]) Ich erinnere beispielsweise nur an die zahlreichen Fälle, wo der Dichter den Geliebten (also nach mystischer Auffassung: Gott) seinen „Götzen" *(but)* nennt. [2]) Außerordentlich glücklich ist die Charakteristik, die Johannes Scherr (Bildersaal der Weltliteratur S. 68) von Hafis gibt, und die auch Hermann Ethé (Grdr. II, 303) sich angeeignet hat. [3]) Dieser jedoch (vgl. S. 163 f.) mit der Einschränkung, daß der irdische Lebensgenuß, dem Hafis sich tatsächlich hingab und den er besang, bei ihm einen mystischen Hintergrund und Zweck hatte (vgl. oben S. 411, Anm. 4). Immerhin räumt Rasmussen ein, „daß die geistliche Seite der Bilder bei ihm weniger hervortritt als bei irgend einem der andern Dichter, daß vielmehr das Sinnbildliche in seiner Poesie ab und zu dem Bacchantischen und Erotischen weichen mag, und daß also *nu og da poeten sejrer over profeten*". [4]) Nur scheint mir nicht recht verständlich, warum Jackson (S. 329) meint, daß gerade „his youth may have been Anacreontic": mir ist psychologisch viel wahrscheinlicher, daß der „faithful student", für den Jackson mit Recht den jungen Hafis hält, zugleich auch a faithful Sûfî war, und daß er erst, nachdem er all diese Studien und Bestrebungen als unbefriedigend verworfen hatte, sich einem anakreontischen Lebenswandel ergab. Dabei scheint er dann bis an sein Ende geblieben zu

und solche Schwankungen können recht wohl auch in seiner Poesie zum Ausdruck kommen. Andererseits muß ich jedoch sagen, daß ich bei Hafis noch kein Gedicht gefunden habe, das keine andere als eine allegorische Auffassung zuließe. Gar nicht selten sind dagegen die Stellen, wo er nicht nur mit allem, was dem Muslim heilig ist, mit Glauben[1]) und Frömmigkeit,[2]) mit Fasten[3]) und Predigt[4]) und Gebet,[5]) mit Paradies[6]) und Huris[7]) und Engeln[8]) seinen Spott treibt,[9]) sondern seine Pfeile auch gegen die in Klöstern lebenden Sûfîs schleudert, deren blaue Gewänder lediglich ihren schwarzen Herzen zum Deckmantel dienen.[10])

Einen Mann, der solche Gedichte macht, kann man sich doch kaum als einen echten, von der Güte seiner Sache überzeugten Sûfî vorstellen, der höchstens ab und zu den Schwachheiten des Fleisches unterliegt, sondern nur als einen mit dem Glauben seiner Jugend längst zerfallenen Theologen, der das geistliche Gewand weiter trägt, weil er es einmal angezogen hat und nicht einmal für der Mühe wert erachtet, es ausdrücklich abzulegen, als einen reich begabten, hohen Geist, der alle Höhen und Tiefen der Religion und Mystik durchforscht hat, um sich schließlich unbefriedigt davon abzuwenden. Daß den Religionen und Kirchen gerade in solchen

---

sein: sonst hätten ihm schwerlich die Zeloten das ehrliche Begräbnis verweigern wollen. Hätte Hafis auf seine alten Tage „*tauba* gemacht“ (d. h. sich bekehrt), so hätten die Frommen den berühmten Mann gewiß mit Freuden zu den Ihrigen gezählt — was sie ja später trotz alledem getan haben. [1]) Z. B. HB. 41, 4 (= HR. I, 107 = N. 29, 1); HB. 121, 5 (= HR. I, 313 = N. 16, 3); HB. 323, 7 (= HR. II, 107 = N. 39, 5). [2]) Z. B. HB. 489, 4 (= HR. II, 523). [3]) Z. B. HB. 532 (= HR. III, 111 = N. 8). [4]) Vgl. z. B. das 4. Beit des in der vorigen Anm. zitierten Gasels. [5]) Z. B. HB. 1, 3 (= HR. I, 3); HB. 42, 1 (= HR. I, 109 = N. 27, 1); HB. 489, 11 (= HR. II, 525). [6]) Z. B. HB. 8, 2 (= HR. I, 25 = N. 1, 3); HB. 207, 6 (= HR. I, 543 = „Gasele n. Hafis“ 5); HB. 292, 4 (= HR. II, 33 = N. 13, 4); HB. 494, 4 (= HR. II, 535 = N. 28, 2). [7]) Vgl. außer einigen in der vorigen Anm. zitierten Stellen noch HB. 341, 2 (= HR. II, 143 = N. 4, 2). [8]) Z. B. HB. 222, 1 (= HR. I, 585 = N. 19, 1); HB. 469, 3 (= HR. II, 469 = N. 41, 2). [9]) Doch ist es meist ein gutmütiger Spott: Hafis läßt jeden nach seiner Fasson selig werden, hierin toleranter als manche abendländische Pfaffen des Unglaubens (z. B. Heine und andere Jungdeutsche), auf die alles, was an Religion erinnert, wirkt, wie auf den Stier das rote Tuch. Harte Worte hat Hafis nur gelegentlich für den Frömmler *(zâhid)* und den Sûfî. [10]) S. HB. 139, 8 (= HR. I, 367 = B. 9, 5). Auch Rasmussen (S. 208) gibt zu: „ogsaa mod Sûfierne i det hele rettede han djärve slag.“

Männern oft die gefährlichsten Feinde erwachsen können, dafür ließen sich manche Beispiele anführen: ich erinnere nur an Rabelais, an Ernest Renan, an David Friedrich Strauß.[1])

Freidenker, Atheisten und Spötter hat es auch im Gebiete des Islâm schon lange vor Hafis gegeben; aber diese, ein *Abû Nuwâs,*[2]) ein *Umar Chayyâm,*[3]) spielten doch eine ganz andere Note als der Sänger von Schiras. Damals, im 9. und selbst im 12. Jahrhundert, hegte man noch die Hoffnung, an Stelle des über Bord geworfenen Glaubens etwas anderes, neues setzen zu können: man erwartete von der exakten Wissenschaft, sie würde leisten, was die Religion nicht zu leisten vermocht hatte, würde die Rätsel des Daseins endlich lösen. Es war für den Islâm die Zeit der Enzyklopädisten, in der auch er seinen Diderot, seinen Voltaire gehabt hat.

Selbst um diese Illusion war Hafis ärmer geworden: er erwartete auch von der Wissenschaft nichts mehr. Renans Forschungseifer und Strauß' Bildungsfilisterei sind ihm fremd: er ist völlig Agnostiker.

> Sprich vom Sänger nur und Weine,
> Doch dem Los laß seinen Lauf:
> Denn durch Weisheit löst und löste
> Keiner noch dies Rätsel auf:

so lehrt er in dem berühmten Gasel HB. 8,[4]) demselben, in welchem er dem Schenken zuruft, er werde einst im Paradies weder *Ruknâbâds* Wasser noch *Musallâs* Rosenhain finden.

Daher begegnen wir bei Hafis weder *Abû Nuwâs'* derben Blasphemien, noch *Umar Chayyâms* grimmigem Hohne, sondern lediglich einem feinen, überlegenen, oft humorvollen Spott. „Keulen-

[1]) Einen ähnlichen Fall bildet der um 1100 lebende mohammedanisch-orthodoxe Theolog *Ghazâlî,* welcher von Haus aus selbst einer der gelehrtesten Kenner des mohammedanischen Rechts, nachher diese ganze religiöse Juristerei aufs bitterste bekämpft hat. Vgl. Ignaz Goldziher, Die oriental. Relig. S. 114. [2]) Über diesen Zeitgenossen *Harûn ar-Raschîds* vgl. Carl Brockelmann (Gesch. d. arab. Liter. S. 80ff.), welcher indes der Größe dieses Dichters doch vielleicht nicht ganz gerecht wird, und Michael Jan de Goeje, Or. Lit. S. 138f. S. auch oben S. 391. [3]) Diesen in England und Amerika jetzt Mode gewordenen Poeten und Mathematiker charakterisiert trefflich Paul Horn (S. 151ff.; Or. Lit. S. 250f.). Sehr eingehend handelt über ihn Edward G. Browne (II, 246ff.). *Umar Chayyâms* Vierzeiler *(rubâ'î)* sind vorzüglich ins Deutsche übersetzt durch den Grafen Schack (Stuttgart 1878). Vgl. noch de Lagarde, Symmicta I, 7ff. [4]) Es entspricht Platens N. 1, aber das oben zitierte Beit wurde von Platen nicht übersetzt.

schläge ... auszuteilen, war nicht seine Art," sagt Paul Horn (S. 118) sehr treffend: ihm war die Narren-Britsche handlicher, mit Nadelstichen und glänzenden Pfauenfedern liebte er es, seine Zeitgenossen zu kitzeln. Über die Abgründe des Lebens, die ihm natürlich am allerwenigsten verborgen bleiben konnten, über die bange Frage, woher? und wohin? sucht er mit einem leichtfertigen *carpe diem!* hinwegzukommen:

Auf der Erde, da du wandelst,
Sei beweglich von Gebärde!
Starre Zeiten werden kommen,
Zeiten unter dieser Erde. [1])

Allein so wenig als bei andern Sterblichen wird diese Maxime bei Hafis auf die Dauer vorgehalten haben: auch ihn hat wohl zu Zeiten des Lebens Not und Langeweile angegähnt. Und da nahm er, wie so viele seinesgleichen, wie Alfred de Musset, und Baudelaire, und Byron, seine Zuflucht zu der „Alchimie des Daseins" *(kîmiyâ i hastî)*, deren beide Hauptmittel „Wollust und Rausch" *(eisch o mastî)* heißen.[2]) Es waren dies, wie wir früher[3]) gesehen haben, dieselben Mittel, mit denen auch die Sûfîs ihr mystisches Ziel zu erreichen suchten; und dieses Ziel, das Aufgehen in der Gottheit, bedeutete es nicht im Grunde dasselbe, was auch das von Sorgen gequälte Weltkind ersehnt, die Selbstvergessenheit?

Verweilen wir nun noch einen Augenblick bei der Gestalt, die jene beiden Betäubungsmittel, Schlemmerei und Wollust, im Schiras des 14. Jahrhunderts angenommen haben.

Nicht erst seit heute wird in Persien bekanntlich viel Opium geraucht.[4]) Daß man Cannabis indica, das *haschîsch*, im Orient schon im Mittelalter kannte, geht aus der Geschichte der Assassinen *(haschîschîn)* zur Genüge hervor. Doch traten solche Narcotica, wenigstens in Schiras, damals weit zurück hinter dem Wein.[5]) Ob-

[1]) HB. 246, 5 = HR. I, 645 = N. 40, 3. [2]) Vgl. HB. 6, 10 = HR. I, 19 = N. 20, 5. Darin liegt eine Antwort auf Friedrich Nietzsches, des Wassertrinkers, Frage an Hafis: „— wozu, wozu dir — Wein?" (Nietzsches Werke. Erste Abt. VIII, 361). Eine zweite Antwort bildet die Stelle HB. 63, 7 (= HR. I, 159 = N. 15, 6): s. darüber unten S. 418. [3]) S. oben S. 397. [4]) Hafis' Zeitgenosse, der dschaleiridische Sultan *Ahmad ibn Uweis*, von dem unten noch die Rede sein wird, war dem Opium stark ergeben: s. August Müller, Der Islam II, 285. [5]) Über die Rolle, welche der Wein, das Weinhaus und alles was damit zusammenhängt, bei Hafis spielt, handelt Georg Jacobs vortreffliche, lehrreiche Monographie in der Nöldeke-Festschrift.

gleich vom Koran verboten, wird dieses Getränk gerade in der Persis, wo es das Land in so ausgezeichneter Qualität hervorbrachte,[1]) auch von der zum Islâm übergetretenen Bevölkerung nur selten ganz aufgegeben worden sein. Man trank den Wein nicht nur bei sich zu Hause und als Gast in Privathäusern,[2]) sondern ganz besonders gern auch in der Kneipe, im „Weinhaus" *(mei-châna)*. Der Weinbau ist in den mohammedanischen Ländern stets hauptsächlich von der nicht-muslimischen Bevölkerung gepflegt worden, da dieser Gesetz und Gewissen dabei kein Hindernis in den Weg legte. Wie nun in den westlicher gelegenen Gegenden die Muslime ihre Zechgelage mit Vorliebe bei den christlichen Mönchen abhielten, so spielt auf persischem Boden die Rolle des Kneipwirts in der Regel ein Anhänger der alten zoroastrischen Landesreligion, ein Magier *(mugh)*. In alten verlassenen Häusern, in Ruinen, wie sie sich im Orient (wo man viel lieber ein neues Haus baut als ein altes ausbessert) wohl bei jeder Stadt und bei jedem Dorf finden, schlug er meist seine Weinbude auf, so daß „Ruine" *(charâbât)* im Persischen geradezu ein Wort für „Kneipe" geworden ist.[3]) Als Kellner oder „Schenken" *(sâkiyân*, Sing. *sâkî)* hatte er junge Burschen bei sich, häufig wohl Söhne oder Verwandte, jedenfalls immer Glaubensgenossen von ihm. Diese „Magierbuben" *(mugh-batschagân*, Sing. *-batscha)* bildeten, bei der allgemeinen Verbreitung homosexueller

---

[1]) Nach Jackson (S. 326) gibt es jetzt in Schiras Rotwein und Weißwein; letzterer soll im Geschmack dem Marsala vergleichbar sein. Jacob findet (S. 12) bei Hafis nur Rotwein erwähnt. Ich glaube indes, daß Hafis doch auch von weißem (bzw. gelbem) Wein redet an einigen Stellen, die Jacob mißverstanden hat. Denn unter *dschâm i zar*, was nach Jacob (S. 15) ein „goldener Becher" sein soll, wird wohl eher ein „Glas (flüssiges) Gold" d. h. ein Glas goldenen Weins zu verstehen sein. Ein höchst interessantes Ding müßte der „Becher aus Goldfiligran" sein, von dem Jacob a. a. O. spricht; aber an der betreffenden Stelle (HB. 489, 2 = HR. II, 523 = N. 33, 3) ist jedenfalls mit HB. zu lesen: *gah dschâm i zar kasch* (nicht *zar-kasch!*), und wahrscheinlich zu übersetzen: „schlürfe bald einen Becher (flüssigen) Goldes" d. h. Weins! Jacob übersieht, daß *dschâm* eigentlich nicht „Becher", sondern „Glas" bedeutet: es bedeutet ja auch „Spiegel"! [2]) Auf diese Form des Zechens scheint mir Jacob (der allerdings zunächst nur vom Weinhaus handeln will) etwas zu wenig Gewicht zu legen. [3]) Es lag wohl zugleich ein Wortspiel darin, da eben die Kneipe für manchen „Ruin" bedeutet; wird doch z. B. auch Upsalas größtes Kneiplokal scherzweise *Stora Förderfvet*, das „Große Verderben" genannt.

Neigungen in jenen Ländern, zugleich eine weitere Attraktion des Etablissements, und wir haben uns demnach jene Schiraser Weinkneipen ungefähr nach Art der norddeutschen „Lokale mit Damen-Bedienung“, ins Homosexuelle übersetzt, vorzustellen.[1])

Das führt uns auf das andere Gebiet, auf dem sich der Schiraser Bonvivant zu betätigen pflegte, auf die sexuellen Ausschweifungen. Bei dem normalen, heterosexuellen Geschlechtsverkehr wollen wir uns hier nicht lange aufhalten; da ist weiter nicht viel Charakteristisches anzuführen, als etwa, daß infolge des Haremswesens der Mann außerhalb des eigenen Hauses in der Regel kein anderes weibliches Wesen zu sehen bekam als verkäufliche Sklavinnen und Prostituierte. Dieser Umstand ist wohl zu einem guten Teil dafür verantwortlich zu machen, daß sich die erotische Lyrik der Neuperser[2]) so vorwiegend auf das Gebiet der homosexuellen Liebe geworfen hat; denn eine Braut, die man bei der Hochzeit zum ersten Male sieht, kann man vorher nicht wohl andichten, und zur lyrischen Verherrlichung der Prostituierten ist man erst in neuester Zeit im Abendlande fortgeschritten.[3])

---

[1]) HB. 63, 7, (= HR. I, 159 = N. 15, 6) heißt es z. B. ausdrücklich:

> Nie Gesang um mich zu haben
> Pflegt' ich, noch den Wein zu lieben,
> Doch die Liebe schöner Knaben *[mugh-batschagân]*
> Hat zu beiden mich getrieben.

[2]) Bei den Arabern war das ganz anders: die hatten eine reiche Liebeslyrik aus der Zeit, als sie noch in der Wüste nomadisierten, wo der Verkehr der Geschlechter natürlich ein ganz freier war. Da jene heterosexuelle Lyrik aus der Heidenzeit ihnen als klassisch galt, so konnte der homosexuelle Stil bei den Arabern nie so Mode werden wie bei den Persern. Es gehörte ein starkes poetisches Talent wie das des *Abû Nuwâs* dazu, um das homosexuelle Moment überhaupt in die arabische Lyrik einzuführen. [3]) Auf diese Weise erklärt sich aber, wohlgemerkt, nur das Eindringen des homosexuellen Elements in die neupersische Poesie, nicht aber die schon früher (s. o. S. 401) aufgeworfene Frage, wie diese Erscheinung im Leben der Neuperser eine so wichtige Rolle spielen konnte. – Alfred v. Kremer, welcher sich (Kulturgesch. des Orients II, 128 ff.) ebenfalls ausführlich mit letzterer Frage beschäftigt, meint schließlich: „Die reichen Schwelger . ., erschlafft und blasiert in den Genüssen des Harems, suchten neue Zerstreuung und konnten sich nur an den unsittlichsten Ausschweifungen erwärmen.“ Auch er sieht also in der ganzen Sache schließlich lediglich Perversität (im technischen Sinn: s. o. S. 400, Anm. 1), was beweist, daß man 1877 auch in Wien noch keine Ahnung von dem Wesen der Homosexualität hatte.

Dreierlei Art waren im allgemeinen die „Freunde" *(yârân* Sing. *yâr)*, welche der Schiraser zum Gegenstand seiner homosexuellen Gefühle zu machen pflegte. Einmal die „Magierbuben", von denen soeben die Rede war; dann die jungen Zigeuner-Musikanten, die sogenannten *Lûlîs*, die wohl ebenfalls vorwiegend in den Kneipen zu finden waren;[1] endlich aber die ärgsten „Herzensräuber" *(dil-barân)* waren die schlanken, blonden Türken, die als Sklaven auf den Markt kamen, aber freilich ein teurer Luxusartikel waren, den sich nur der Wohlhabende leisten konnte.[2] Übrigens auch abgesehen von den Türken scheinen homosexuelle Liebesverhältnisse zwischen Herr und Sklave keine Seltenheit gewesen zu sein; die natürliche Folge davon war dann aber, daß ein solcher Lieblingssklave, seines Vorteils bewußt, bald unbotmäßig und anspruchsvoll wurde, ja daß der Herr oft ganz unter den Pantoffel des Dieners geriet.[3] Neben dieser mehr „niederen Minne", deren Gegenstand Burschen aus den untersten sozialen Schichten waren, pflegte man aber auch zu sozial gleich oder sogar höher stehenden Jünglingen Liebesverhältnisse, die mehr an die *παιδεραστία* der Griechen erinnern. Besonders häufig war dergleichen zwischen Lehrer und Schüler der Fall;[4] auch Beziehungen, wie sie einst Anakreon mit Bathyll verbanden, oder lustige Streiche, wie sie der alte Dichter in der Pinakothek

[1]) Vgl. Jacob S. 16f. [2]) „Türke" *(turk)* dient bei den persischen Dichtern geradezu als Bezeichnung für einen hübschen Burschen: vgl. z. B. HB. 8, 1 (= HR. I, 25 = N. 1, 1); HB. 95, 1 (= HR. I, 245 = N. 7, 1); HB. 323, 2 (= HR. II, 107 = N. 39, 2). Vgl. Philipp S. 36. – Noch heutigen Tages sind im Orient, soweit es überhaupt Sklaven gibt, diejenigen türkischer und kaukasischer Abkunft die teuersten und gesuchtesten. Sogar die reichen Kaufleute von Mekka beziehen aus Konstantinopel zirkassische Sklaven als Kammerdiener: s. Snouck Hurgronje, Mekka II, 11. [3]) Vgl. Philipp S. 29. – *Sa'dî*, der welterfahrene, hat das ebenfalls gewußt, und im *Gulistân* allerhand Erbaulichkeiten daran geknüpft. [4]) Der bildhübsche *stud. phil.* und das Entgegenkommen, das er seinen Lehrern und sonstigen Förderern seiner Studien zeigt, ist eine beliebte Figur der persischen Belletristik, die sich auch *Sa'dî* nicht hat entgehen lassen. In dieses Kapitel gehört u. a. die Erzählung im *Gulistân* (Kap. 5, Nr. 16 bei Sprenger), welche Goethe in die Noten zum Westöstlichen Diwan aufgenommen hat (WÖD. S. 200ff.). – Daß die Dinge damals im Abendlande keineswegs besser standen, können wir von Dante lernen, welcher den Grammatiker *Priscian* – nach Angabe der Kommentare – lediglich als Typus des philologischen Dozenten zu *Brunetto Latini* und den andern Sodomitern von der *turba grama* ins *Inferno* versetzt (Cant. XV, 109).

bei Petronius[1]) erzählt, werden im mittelalterlichen Schiras vorgekommen sein.

Die Aufgabe lockt, ein Bild von unserem Dichter, von seinem Leben und Treiben zu entwerfen, wie es sich von dem Hintergrunde seiner Heimat und seines Zeitalters abhebt. Aber wir dürfen uns dabei leider nicht verhehlen, daß ein solcher Versuch äußerst unvollkommen und schattenhaft ausfallen muß, so lange unsere Kenntnis sowohl der Gestalt selbst als des Milieus, in dem sie sich bewegt, so lückenhaft bleibt, wie dies zur Zeit der Fall ist.[2])

Sehen wir uns zunächst auf abendländischem Boden nach verwandten Erscheinungen um, mit denen sich Hafis etwa vergleichen ließe, so ist es unter seinen Zeitgenossen des italienischen Trecento nicht sowohl Petrarca, sondern eher Boccaccio, mit dem der persische Dichter in seinem Wesen und Leben (weniger vielleicht in seinen Werken) eine gewisse Ähnlichkeit aufweist. Wohl können uns Hafis' Gaselen gelegentlich an Petrarcas süßes Schmachten erinnern, aber im Leben und in der Wirklichkeit war Hafis doch wohl eher gewohnt, sich nach Boccaccios Art die Rechte des Liebenden zu nehmen. Boccaccios stark akzentuierte Sinnlichkeit, seinen witzigen Spott, ja selbst eine leichte Neigung zur Zote[3]) treffen wir auch

---

[1]) Petronii Satiricon ed. Buecheler[3] c. 83. [2]) Glücklicherweise brauchen wir diesem *ignoramus* kein *ignorabimus* hinzuzufügen: Unter den handschriftlichen Schätzen der europäischen Bibliotheken schlummert noch manches Werk, das reiche Aufklärung über Hafis und seine Zeit verspricht. Ich erinnere beispielsweise nur an das von P. Horn (Grundr. II, 566) erwähnte *Schîrâz-nâma* des *Mu'în Schîrâzî*, eines Zeitgenossen des Hafis, von welchem sich Handschriften in Straßburg, Berlin und Petersburg befinden. (Ein anscheinend davon verschiedenes *Schîrâz-nâma*, ebenfalls aus dem 14. Jahrh., nennt E. G. Browne II, 490). Gute, mit Registern usw. versehene Ausgaben der in Betracht kommenden Partien der Geschichtswerke des *Mîrchwând* (eines Zeitgenossen des *Dschâmî*) und *Chwând amîr* bilden ebenfalls ein dringendes Desiderat. Daß Hafis' *Dîwân* selbst noch lange nicht befriedigend ediert ist, und daß daraus, wenn man ihn genau und unbefangen durcharbeitet, noch mancherlei Aufschlüsse über den Dichter und seine Zeit zu gewinnen sind, soll im IV. Abschnitt gezeigt werden. [3]) Wie Paul Horn (S. 120) meint, „ist Hâfiz stets anständig; eine Pikanterie . . . findet man bei ihm nie." Mir scheint indes, daß Horn da dem alten Knaben doch unrecht tut. Zunächst einmal dürften Reden wie HB. 81, 3 (= HR. I, 203 = N. 21, 2) oder HB. 532, 2 (= HR. III, 111 = N. 8, 2) doch im Morgen- wie im Abendlande bereits jenseits der Grenzen der sogenannten Wohlanständigkeit liegen. Wenn man aber ferner ab und zu einen Artikel bei Vullers

bei Hafis an. Im Hinblick auf seine theologische Laufbahn wäre Hafis allenfalls mit dem emanzipierten italienischen Kleriker des *Rinascimento* oder auch mit dem galanten französischen Abbé des *Ancien Régime* zu vergleichen; jedoch ist diesen beiden Gestalten bei aller Frivolität ein gewisser heuchlerischer Zug eigen, der bei Hafis vollständig fehlt, während andererseits Hafis' geflickte wollene Kutte zu dem gepflegten Äußeren jener Kirchendiener nicht stimmen würde. – Der schwedische Reisende Sven Hedin endlich hat (S. 188) Hafis „orientens Bellman“ genannt, und dieser Vergleich mit dem populärsten schwedischen Dichter des 18. Jahrhunderts muß in der Tat glücklich genannt werden; nur will mir scheinen, daß Bellmans etwas spießbürgerlicher Poesie die frivole Eleganz fehlt, die doch wieder für Hafis charakteristisch bleibt.

Wir können uns also Hafis etwa vorstellen, wie er in einer Weinkneipe vor dem Stadttor allein oder wohl eher im Kreise von Freunden und Schülern den feurigen Schiraser schlürft,[1]) wie er vor dem entzückt zuhörenden Publikum, das aus Gästen,

---

(oder noch besser: in einem persischen Originalwörterbuch) nachliest und dabei lernt, was manche Wörter außer ihrer gewöhnlichen, allgemein bekannten noch alles für Bedeutungen haben, wenn man insbesondere beachtet, was Vullers unter der Rubrik: *sermone Sodomitarum* verzeichnet, so werden einem wohl plötzlich Hafisstellen klar, die man bis dahin nie recht verstanden hat, und man sieht da zu seinem Erstaunen eine saftige Zote vor sich. Nur wenige Beispiele. Daß das HB. 81, 4 (= N. 21, 3) vorkommende *dur-dâna suftan* (wörtlich: „Perlenkorn bohren“) „auch zur Bezeichnung des höchsten Liebesgenußes“ gebraucht werde, hat schon Vincenz v. Rosenzweig (I, 774) gemerkt. Ferner, wenn es z. B. HB. 400, 11 heißt: *ayyâm kân-yamîn schud o daryâ-yasâr ham*, so kann man das [ganz wörtlich] übersetzen: „die Tage wurden Gruben-Glück und Meeres-Überfluß auch;“ bedenkt man aber, daß *kân* „Grube, Mine“ auch „Podex“ bedeutet, und daß *daryâ* nicht bloß „Meer, Strom“ sondern auch „Vulva“ heißt, so wird die Zweideutigkeit sofort klar. Diese letztere Bedeutung von *daryâ* spielt gewiß auch HB. 41, 8 herein, wo *daryâ-garî* (eigentlich „Seefahrt“) auch ganz anders verstanden werden kann. Ich bin überzeugt, daß der Diwan an derartigen Zweideutigkeiten noch viel mehr enthält, als wir nur ahnen. [1]) Daß schon Hafis den Geschmack des Weines so wenig geliebt habe wie heutzutage seine Landsleute, daß auch er ihn nur als Narcoticum gebrauchte (vgl. oben S. 397, Anm. 4), ist mir wenig wahrscheinlich, wenn auch auffällt, daß er nur ganz selten von süßem, dagegen viel von bitterem Weine spricht (vgl. Jacob S. 13; *chwasch-guwâr* heißt aber doch wohl eher „leichtverdaulich, bekömmlich“ als „süffig“). Ich denke, wer Farbe und Geruch des Weines so begeistert schildert, wie Hafis, kann darin doch nicht bloß eine Droge sehen.

Schenken und Wirt besteht, seine unsterblichen Gaselen improvisiert, um dann wieder sich an Musik und Tanz der *Lûlîs* zu erfreuen,[1]) ja wohl selbst mit ihnen um die Wette zu singen.[2]) Wenn es schließlich ans Bezahlen ging, dürfte es freilich ab und zu Schwierigkeiten gegeben haben: der pfiffige Magier-Greis von Wirt läßt sich selbst mit den schönsten Worten nicht abspeisen, und will auch des Dichters verflickte Mönchskutte nicht in Zahlung nehmen.[3])

Aber nicht nur in den verrufenen Kneipen vor dem Tore, nein, auch bei den Gelagen in den Häusern der Vornehmen ist Hafis gewiß ein häufiger und gern gesehener Gast gewesen. Und wie sich heutzutage der Sänger oder Musiker für die Ehre einer derartigen Einladung erkenntlich zeigt, indem er eine Probe seiner Kunst zum Besten gibt, so hat wohl auch der Dichter in Schiras die Perlen seiner Poesie über die Anwesenden ausgestreut.[4])

---

[1]) Auf Anselm Feuerbachs bekanntem Gemälde scheint mir die Gestalt des Hafis selbst sehr gut aufgefaßt, dagegen bedeuten die den zechenden Dichter umgebenden Mädchen einen starken Anachronismus. [2]) Der Schluß des schon mehrfach erwähnten berühmten Gasels HB. 8 lautet z. B.:

> Gaselen sprachst du, bohrtest Perlen,
> Nun komm und sing sie schön, Hafis:
> Dann streut der Himmel die Pleiaden
> Auf deine Perlenschnur gewiß!

Demnach hat also der Dichter das Gasel, das er zunächst sprechend improvisierte (s. u. Anm. 4), nachher selbst gesangsmäßig vorgetragen. [3]) Eine Reihe von Stellen, die sich auf Hafis' Schwulitäten beziehen, hat Jacob (S. 20f.) zusammengestellt. Selbst seinen Gebetsteppich und sogar seinen Korân hat der Dichter gelegentlich im Weinhaus beim Magiergreis versetzt. [4]) D. h. er hat ein Umständen und Stimmung angemessenes Gasel improvisiert. Überhaupt dürfte, wenn man von den verhältnismäßig wenigen panegyrischen und dergl. Stücken absieht, Hafis' Poesie größtenteils improvvisando bald in der Kneipe, bald im Palast entstanden sein (vgl. Horn S. 66f.): daher die erst posthume Zusammenstellung des Dîwâns, daher die desultorische Art vieler Gaselen und manches andere, wovon unten im IV. Abschnitt die Rede sein wird. Unter solchen Umständen scheint es mir ganz verkehrt, wenn Paul Horn (S. 118) meint: „Selbstverständlich hat Hâfiz, wenn man ihn natürlich versteht, nicht jede Schöne [!] auch wirklich geküßt und nicht jedes Glas tatsächlich geleert, von denen er berichtet." Ich möchte im Gegenteil behaupten: Hafis hat kaum je anakreontische Verse gedichtet, bei denen er nicht den Geliebten leibhaftig vor Augen, den Pokal tatsächlich in Händen gehabt hätte. Man darf sich den persischen Dichter eben nicht wie einen modernen Literaten vorstellen, welcher sich vor allen Dingen ein stilvolles *home* einrichtet, um

Noch ein weiteres Bild müssen wir zur Ergänzung hinzufügen: Hafis als Professor an der *Mádrasa* (Akademie), wie er mit seinen Schülern *Zamáchscharîs* Koran-Kommentar, den *Kaschschâf,*[1]) oder *Sakkâkîs* Enzyklopädie, den *miftâh al-ulûm*[2]) liest. Diese Stellung, zu der ihn seine theologische und sonstige Bildung jedenfalls trefflich befähigte, bot dem Dichter wenigstens ein regelmäßiges, sicheres, wenn auch wohl bescheidenes Einkommen: die Auszahlung des Gehalts *(wazîfa)* spielt sogar in seiner Poesie gelegentlich eine Rolle.[3])

Daß Hafis unter seinen Schülern viele Verehrer hatte, daß sein Verhältnis zu einzelnen darunter ein sehr intimes war und gelegentlich auch ähnliche, ja vielleicht noch weniger keusche Formen annahm wie z. B. das zwischen Sokrates und Alkibiades, dürfen wir nach allem früher Gesagten unbedenklich voraussetzen.[4]) Ein Schüler, *Muhammad Gul-andâm* [d. h. der Rosenleibige], war es ja auch, der nach Hafis' Tode seine Gedichte gesammelt und herausgegeben hat.[5])

darin für die „Woche" photographiert zu werden, und dann erst versucht, ob er hinter seinem Schreibtisch seinem Gehirn ein paar matt empfundene Gedanken abquälen kann. Hafis' Poesie ist keine solche Schreibtisch-Poesie.

[1]) D. h. „Enthüller". *Zamáchscharî,* ein sehr vielseitiger Gelehrter, der größte Philolog seiner Zeit, lebte 1074—1143 in *Chwârizm,* dem heutigen Chanat Chiwa. Vgl. über ihn Brockelmann, Gesch. d. arab. Liter. S. 170f., sowie Michael Jan de Goeje, Or. Lit. S. 148. [2]) D. h. „Schlüssel der Wissenschaften". *Sakkâkî* hat 1160—1229, also ein Jahrhundert später als *Zamáchscharî,* ebenfalls in *Chwârizm* gelebt. Ich möchte ausdrücklich darauf hinweisen, daß auch diese beiden Männer, obgleich der arabischen Literaturgeschichte angehörig, echte Perser waren. [3]) So z. B. HB. 207, 1 (= HR. I, 543 = „Gasele nach Hafis" 1): daß der Dichter in jenem Frühling sein Gehalt sehr nötig brauchte, zeigt die (von Platen nicht übersetzte) Schlußstrofe jenes Gasels:

Rasch entfliehn des Lenzes Tage!
Gabenspender! Sieh' darein:
Bald ist die Saison vergangen —
Noch schmeckt' Hafis keinen Wein.

HB. 581 (= HR. III, 247) ist ein mit geziemender Bescheidenheit vorgebrachtes Gesuch um Auszahlung des Gehalts: es scheint, daß es damit im damaligen Schiras gelegentlich ebenso haperte, wie heutzutage in Stambul. [4]) Der persische Literarhistoriker *Doulat-Schâh* sagt von Hafis: „Trotz seiner Überlegenheit und Vollkommenheit *(kamâl)* pflog er auch mit geeigneten jungen Leuten Verkehr." [5]) Vincenz v. Rosenzweig (I, VII) und Wilberforce Clarke (I, XXXIV) nennen als Redaktor des Diwans einen andern Schüler des Hafis, den als Mystiker bekannten *Kâsim i Anwâr* († 1434), was möglicherweise auf einer mißverstandenen Stelle bei Doulat-Schâh beruht. Dort

Überhaupt wird man Hafis schwerlich unrecht tun, wenn man annimmt, daß er wie dem *Διόνυσος Λυαῖος*, so auch dem *Ἔρως Οὐράνιος* viel und reichlich gehuldigt hat, und daß seine Poesie auch hierin ein getreues Spiegelbild seines Lebens ist.[1]) Der homosexuelle Charakter seiner Liebes-Lyrik[2]) war ja freilich durch das Herkommen gegeben, und beweist für sein Liebes-Leben an und für sich noch nichts. Allein es finden sich in seinem Diwan neben einer Reihe von Gedichten, die sich durchaus in den konventionellen Bahnen und Bildern bewegen und die wohl als seine schwächsten zu bezeichnen sind,[3]) doch nicht wenige andere, die eine solche Tiefe und Glut der Empfindung für den Geliebten verraten, daß sie nur als der Ausdruck eines stark homosexuellen Gefühlslebens verständlich sind.[4])

Abgesehen von dem, was sich aus den Gedichten erschließen läßt, gibt es über Hafis' Liebesabenteuer keine irgendwie zuverlässige Überlieferung. Doch erwähnt Julius v. Hammer in der Vorrede zu seiner Übersetzung (I, XXIf.) zwei hierher gehörige Züge, welche mindestens *ben trovati* sind, und als ziemlich charakteristisch hier Platz finden mögen.[5])

Einst unterhielt Hafis zarte Beziehungen zu dem Sohne eines *Muftî;*[6]) die Sache ward dem Hafis ohnehin nicht wohlwollenden

(Vit. poet. pers. ed. Vullers I, 4 d. pers. Textes) heißt es nämlich nach einer Lesart: *dîwân i Hâfiz râ pêsch i ô chwândê* d. h. „er [Kâsim] hörte bei Hafis Kolleg über dessen Diwan". Aber es ist wohl mit J. A. Vullers *chwândê* in *chwândandê* zu emendieren; dann heißt es: „er las Kolleg über den Diwan des Hafis." [1]) Vgl. oben S. 422, Anm. 4. [2]) Daß alles Erotische in Hafis' Diwan homosexuell ist, läßt sich bei dem Mangel des grammatischen Geschlechts im Neupersischen (vgl. oben S. 399) natürlich nicht überall unmittelbar beweisen. Aber der unbefangene Leser, der sich einmal in Hafis' Welt hineingelebt hat, wird auch da keinen Augenblick schwanken, wo nicht die Erwähnung des Schenken, seines Bartes und dergleichen von vornherein jeden Zweifel ausschließt. Vgl. auch das unten S. 425f. über Hafis' eventuelles heterosexuelles Liebesleben Bemerkte. [3]) Dahin rechne ich unter den von Platen übersetzten Stücken namentlich: HB. 341; 486; 548 = HR. II, 143; 513; III, 163 = N. 4; 45; 23. [4]) Ich verweise hier, unter den von Platen übersetzten Gaselen, in erster Linie auf HB. 95; 570 = HR. I, 245; III, 219 = N. 7; 31. [5]) Hammer nennt als seine Quelle ein mir unzugängliches persisches Buch: *Madschâlis al-uschschâk* = die Salons der Liebenden. [6]) D. h. eines hochgestellten Rechtsgelehrten. Der Unterschied zwischen *muftî* und *kâdî* ist der, daß der erstere sich mit der *lex ferenda* zu befassen, der letztere dagegen sich nach der *lex lata* zu richten hat.

muzaffaridischen Herrscher *Schâh Schudschâ*, von dem unten S. 430f. noch die Rede sein wird, hinterbracht, worauf eines Tags Serenissimus allerhöchstselbst den Dichter *in flagranti* überraschten. Hafis aber verlor seine Geistesgegenwart nicht, und improvisierte das Gasel HB 326 = HR. II, 113:

> Zu des Herrschers Zeit, der uns're
> Sünden nachsieht allzumal,
> Schlürfet Hafis die Karaffe,
> Und der Muftî den Pokal. usw.

— womit die Sache erledigt gewesen zu sein scheint.[1])

Weiter erwähnt Hammer noch ein anderes Verhältnis, das Hafis mit dem Sohne eines Schlossers hatte, und das insofern charakteristisch ist, als es von neuem die Tatsache erhärtet, daß gerade geistig reich begabte Homosexuelle mit besonderer Vorliebe ihre Neigung Söhnen des Volkes zuwenden, in deren einfacher Denkweise und kräftig entwickeltem Körper sie vielleicht gerade das finden, was ihnen selbst fehlt. Aus solchen Gefühlen heraus sagt Hafis einmal (HB. 241, 2 = HR. I, 629):

> Mein Holder ging in Schulen nie,
> Auch schreiben lernt' er nicht:
> Doch hundert Professoren gab
> Sein Auge Unterricht.

Es bleibt nun aber noch die Frage, wie sich Hafis zur normalen, heterosexuellen Liebe gestellt hat. Wollten wir indes etwa versuchen, darauf bezügliche Anhaltspunkte aus seiner Poesie zu gewinnen, so erhebt sich sofort die früher (s. o. S. 399) schon einmal erwähnte Schwierigkeit, daß das Neupersische das grammatische Geschlecht gänzlich aufgegeben hat: *ô* bedeutet hier er und sie, das enklitische *asch* sowohl ihm, ihn, als ihr, sie.[2]) Die Stellen

---

[1]) Diese Geschichte zeigt eine verdächtige Ähnlichkeit mit der von *Sa'dî* im *Gulistân* (Kap. 5, Nr. 19, ed. Sprenger) erzählten von dem *Kâdî* zu *Hamadân*. [2]) Nachdem das Arabische Masculinum und Femininum unterscheidet, könnte man bei der Häufigkeit arabischer Wörter und Stellen in Hafis' Poesie auf diese Weise gelegentlich einen Anhaltspunkt zu gewinnen hoffen. Und in der Tat hat Jacob (S. 8) zwei Stellen aufgetrieben, wo in HB. von einer *ma'schûka* d. h. einer Geliebten die Rede ist (das Masculinum zu diesem arabischen Femininum ist *ma'schûk* „Geliebter"). Jedoch an der einen dieser Stellen (HB. 34, 1) haben sämtliche Abschriften Platens, also wohl auch seine Vorlage, der „Münchener Kodex" (vgl. oben S. 279), die maskuline Form *ma'schûk;* und an der andern (HB. 525, 7 = HR. III, 87),

des Diwan, welche orientalische und, ihnen folgend, auch europäische Erklärer auf Hafis' Gattin beziehen wollen, sind infolgedessen absolut nicht beweiskräftig: HB. 13 (= HR. I, 35) und HB. 90 (= HR. I, 231) sind – wie übrigens auch Vincenz v. Rosenzweig annimmt – vielmehr an abwesende Freunde gerichtet; und ebenso dürfte HB. 227 (= HR. I, 597) mit Rosenzweig eher auf den Tod eines Geliebten, als auf den von Hafis' Gemahlin zu beziehen sein. Was sodann die Stücke betrifft, in denen Hafis angeblich den Tod eines Sohnes beklagt, so gibt HB. 117 (= HR. I, 303) allerdings zu denken; indes wird das im 1. Beit dieses Gasels vorkommende Bild von Nachtigall und Rose sonst mehr auf Liebhaber und Geliebten, als auf Vater und Sohn angewandt, und das Schlußbeit enthält meines Erachtens eher eine Klage des Dichters, daß er selbst nicht geheiratet habe, als – wie freilich allgemein angenommen wird – den Ausdruck des Bedauerns, daß er den angeblichen Sohn nicht zum Heiraten veranlaßte.[1]) Die *Kiťa* HB. 598 (= HR. III, 281) beklagt lediglich den am 23.[2]) Dezember 1362 erfolgten Tod eines Lieblings, von dem im Texte nirgends steht, daß er Hafis' Sohn gewesen; und HB. 606 (= HR. III, 297) enthält einfach eine rührende Klage um einen Verstorbenen – niemand kann wissen um wen.[3])

---

erlaubt das Metrum, rät der Zusammenhang, statt *ma'schûka-parast* (amatas colens) ebenfalls *ma'schûk-parast* (amatos colens) zu lesen. Damit kommen wir also kaum weiter. [1]) Es kommt alles darauf an, wie man hier das *na zadî schâh-ruch* versteht. Schon die ursprüngliche Bedeutung von *schâh-ruch zadan* steht mir nicht ganz fest. Nach den Übersetzern und Kommentatoren des Hafis soll dieser term. techn. des Schachspiels unserem „rochieren" entsprechen; indes bei Vullers finde ich davon nichts. Daß aber der Ausdruck in übertragenem Sinne bedeuten soll: „einen Sohn verheiraten", ist mir ziemlich unwahrscheinlich; eher vielleicht: „Nachkommenschaft bekommen". Ich erinnere daran, daß der große *Timur* einen Sohn *Schâh-Ruch* († 1446) hatte; den Namen soll er ihm (s. August Müller, Der Islam II, 315, Anm. 1) gegeben haben, weil er gerade beim Schachspiel war, als ihm die Geburt des Sohnes gemeldet wurde. Solange wir nicht weitere Belegstellen haben, läßt sich nur soviel sagen, daß *schâh-ruch zadan* zu jener Zeit im Persischen in irgend einer übertragenen Bedeutung mit Beziehung auf die Nachkommenschaft gebraucht worden sein muß. [2]) Das in jenem Stück genannte Datum, 6 Rabî I, 764, entspräche nach den Tabellen dem 24. Dezember; aber das war ein Samstag, während Hafis als Wochentag den Freitag angibt. [3]) Auf die Angaben der Kommentatoren, die aus dem Text des Dîwâns gerne allerhand oft recht ungeschickte Schlüsse ziehen, die sie dann als Tradition verzapfen, ist natürlich gar nichts zu geben.

Auch durch anderweitige Überlieferung erfahren wir nichts irgendwie Zuverlässiges über Hafis' heterosexuelles Liebesleben.[1]) Julius v. Hammer (I, XXII ff.) bringt (nach mir unzugänglichen persischen Quellen) zwei Geschichten, die aber auf historische Glaubwürdigkeit kaum Anspruch haben.

Die eine erzählt, wie der Dichter eine Geliebte namens ***Schâch-i-nabât,***[2]) die ihm vor einem Bewerber von fürstlichem Geblüt den Vorzug zu geben versprach, sitzen ließ, um die Nacht an einem dem Profeten ***Chidr***[3]) geweihten Orte, ***Pîr-i-sabz,***[4]) zu verbringen. In der Nacht erschien ihm denn auch der „grüne Greis" und reichte ihm einen Trunk aus seiner Schale, der ihm dichterische Unsterblichkeit verlieh.[5])

In der andern Erzählung ist von einem regelrechten Korb die Rede, den sich Hafis bei einer Schiraserin namens ***Arûs-i-dschehân*** [d. h. Welt-Braut] geholt haben soll.

Diese beiden Histörchen sehen sehr danach aus, als ob sie allegorisch zu verstehen wären und besagen sollten, Hafis habe der irdischen Liebe entsagt (bzw. nach der andern Version: darin kein Glück gehabt) und sich ganz der göttlichen Dichtkunst hingegeben. So lange uns also nicht neue bessere Quellen zugänglich werden, können wir die Frage, ob Hafis rein homosexuell oder bisexuell veranlagt gewesen sei, ob er Weib und Kind gehabt habe, nur mit einem ***non liquet*** beantworten.

* * *

[1]) In der weiter unten wiedergegebenen Geschichte von der Einladung, die Hafis nach Indien erhielt, berichtet die indisch-persische Quelle ausdrücklich, Hafis habe einen Teil des ihm übersandten Reisegeldes seinen Neffen und unverheirateten Nichten [oder Schwestern?] ***(chwâhar-zâda-hâ i chwad o zanân i bê-schouhar)*** zugewandt. Hätte er selbst Weib und Kind gehabt, so hätte er doch wohl zuerst an diese gedacht. — Da diese Geschichte jedenfalls viel besser beglaubigt ist, auch weit mehr innere Wahrscheinlichkeit hat als alles, was über Hafis' Verheiratung überliefert ist, so scheint mir die Notiz immerhin beachtenswert. [2]) D. h. Zuckerrohr-Stengel. Der Name (und vielleicht die ganze Geschichte) ist vermutlich nur aus einer Stelle des Dîwâns (HB. 35, 12 = HR. I, 93; oder auch HB. 218, 7 = HR. I, 573) herausgeklügelt. [3]) Eine Gestalt der mohammedanischen Sage, die manche Züge vom ewigen Juden hat. [4]) D. h. Grüner Greis: so hieß Chidr, weil er vom Quell der Unsterblichkeit getrunken hatte. [5]) Diese Geschichte gibt Sir Gore Ouseley (Biograph. Notices of Persian poets S. 36f.) nach Sir William Jones, den auch Hammer als Gewährsmann nennt.

Die Zeit des Fürsten *Abû Ishâk Entschu* wird wohl für Hafis die schönste Zeit seines Lebens gewesen sein,[1]) wenn auch der Höhepunkt seines dichterischen Schaffens vielleicht etwas später fällt. Jene kleinstaatliche Sonder-Existenz unter der altansässigen Schiraser Patrizierfamilie, die sich für alidisch ausgab, also jedenfalls schiitisch gesinnt war, hat wohl dem Dichter wie den meisten seiner Landsleute außerordentlich behagt: er war damals ohne Zweifel bei Hofe gut gelitten, und zählte die angesehensten Männer der Stadt, insbesondere aber den Wesir *Hâdschî Kiwâm-ad-dîn Hasan*[2]) und wohl auch den Sultan selbst zu seinen Gönnern. Leider hat diese glückliche Periode nicht länger als gerade ein Jahrzehnt (1343 – 1353) gedauert.

Im Osten von Schiras, in Yazd und Kermân, war auf den Trümmern des Mongolenreiches ebenfalls ein Kleinstaat erwachsen unter einer Dynastie, die nach ihrem Gründer *Muzaffar*[3]) die muzaffaridische genannt wird. Durch geschickte Umschmeichlung der letzten mongolischen Ilchane, durch Heirat[4]) und andere Kniffe, hatte dieses Geschlecht sich sein Gebiet allmählich zusammengeschachert, und mußte nun, wollte es auf dem betretenen Wege weiterschreiten, zunächst Fârs in seine Hände zu bekommen suchen. Leider hat *Abû Ishâk* diesen Nachbarn manchen Vorwand geliefert, mit ihm anzubinden, indem er sich mehrmals in die Verhältnisse ihres Landes, wo er selbst Eroberungen zu machen gedachte, eingemischt hat. Und so sah er sich eines Tags im Jahre 1353 in seiner Hauptstadt Schiras von dem Muzaffariden *Mubâriz-ad-dîn*

---

[1]) Lebhaften Ausdruck gibt der Dichter diesem Gefühl HB. 579 (= HR. III, 243); ebenso in dem wehmütigen Gasel HB. 174 (= HR. I, 455). [2]) Die orientalischen Kommentatoren und ihnen nach ihre europäischen Nachbeter verwechseln diesen Mann beständig mit *Kiwâm-ad-dîn Muhammad,* der (s. unten S. 431) später unter Schâh Schudschâ drei Jahre lang Wesir war (vgl. Defrémery, JA. V, 11, 423f.). – Hafis gedenkt des älteren *Kiwâm-ad-dîn* mehrmals mit Wärme, nimmt ihn auch wohl gegen Neider in Schutz: HB. 585 = HR. III, 255. – Nach HB. 610 = HR. III, 305 starb *Hâdschî Kiwâm-ad-dîn Hasan* Freitag, den 10. Mai 1353, während der Belagerung von Schiras durch den Muzaffariden *Mubâriz-ad-dîn* (vgl. Defrémery a. a. O., der aber – nach *Chwândamîr* – ein etwas früheres Datum für den Todestag gibt), hat also den Sturz seines Herrn nicht mehr erlebt. [3]) Arab. *muzaffar* bedeutet „siegreich"; der Name entspricht also unserem *Viktor.* [4]) *Mubâriz-ad-dîn* heiratete die Tochter des *Kutb-ad-dîn Schâh-Dschehân,* des letzten Sprossen der Kutlugh-Châne von Kerman, und erwarb sich mit ihrer Hand ein gewisses Anrecht auf den Besitz dieser Provinz. Aus dieser Ehe stammte *Schâh Schudschâ.*

Muhammad belagert, tat, da er offenbar den Kopf verloren hatte, in der Verwirrung einige unkluge Schritte, die ihm einen Teil seiner Untertanen entfremdeten, und mußte endlich, nachdem der Feind durch Verrat sich am 1. November eines Stadttores bemächtigt hatte, die Stadt verlassen und nach dem ihm ebenfalls gehörigen Ispahân fliehen.

Die ganze Dynastie der Muzaffariden ist eine der unangenehmsten, die je auf persischem Boden regiert haben; aber bei weitem die widerwärtigste Gestalt unter der glücklicherweise nicht langen Reihe dieser Herrscher ist doch jedenfalls eben der Eroberer von Fârs, *Mubâriz-ad-dîn Muhammad.* Grausam, aber heuchlerisch und bigott, wie er war, stützte er sich, im Gegensatz zu der von ihm gestürzten schiitischen Dynastie, auf die damals noch sunnitsch gesinnte[1]) orthodoxe Geistlichkeit, und ließ sich von dieser zu allerlei ihr genehmen kleinlichen Polizeimaßregeln, wie z. B. zum Einschreiten gegen den Weingenuß, drängen, die ihm denn auch bei den witzigen Schirasern den Spottnamen *Muhtasib,* d. h. Polizei-Amtmann, eintrugen. Sein eigener Hofprediger, der ihn überall hin begleitete, hat erzählt, daß manchmal, während der Fürst in den Koran vertieft war, irgend welche arme Sünder zu ihm hineingebracht wurden. Serenissimus erhoben sich, legten den Koran einen Augenblick beiseite und schlachteten die Bedauernswerten mit eigener Hand ab, um dann alsbald allerhöchstihre erbauliche Lektüre fortzusetzen![2])

Solcher Art war der Feind, der nun den nach Ispahân entkommenen *Abû Ishâk* auch dorthin verfolgte, und ihn schließlich glücklich in seine Gewalt bekam. *Mubâriz-ad-dîn* behandelte den Gefangenen ganz wie zu erwarten war: *Abû Ishâk* ward nach Schiras zurückgebracht, dort die Komödie einer Gerichtsverhandlung gegen ihn aufgeführt, und das Ende war, daß man den ehemaligen Herrn von Schiras einem persönlichen Feinde auslieferte, der ihm alsbald den Kopf abschlug. Das war im Mai 1357.[3])

Mit welchen Gefühlen Hafis diese Ereignisse mit ansah, kann

---

[1]) S. August Müller, Der Islam II, 256. Die Muzaffariden, die sich übrigens – s. d'Ohsson, Hist. d. Mong. IV, 744 – ebenfalls einen arabischen Stammbaum zugelegt zu haben scheinen, beeilten sich denn auch, dem geistlichen Oberhaupt der Sunniten, dem unter dem Schutz der Mamlûken-Sultane in Ägypten lebenden abbâsidischen Schein-Chalifen zu huldigen – natürlich eine bloße Komödie: s. Defrémery, JA. IV, 4, 107. [2]) Defrémery a. a. O. S. 113. [3]) Defrémery a. a. O. S. 109.

man sich denken. Vielleicht ist dem wackeren Zecher darüber der Durst auf eine Weile vergangen, so daß die Polizisten des *Muhtasib* nicht allzu viel mit ihm zu tun bekamen. Er hatte damals dem Abû Ishâk eine Trost-Kasîda nach Ispahân geschickt, worin es u. a. heißt (HB. 279, 40f. = HR. I, 731):

Geht auch dein Feind jetzt frech einher,
Dir trüb' es nicht den heitern Sinn:
Denn diese Frechheit selber fällt
Zuletzt noch in den Zügel ihm.

Und sprach er mit verwegnem Mund
Von diesem Königshause schlecht,
So treff ihn der verdiente Lohn
In Weib und Kind und in Geschlecht!

Ein Glück für Hafis, daß Mubâriz diese Zeilen nicht zu lesen bekam: es wäre ihm sonst wohl schlimm ergangen! Aber des Sängers Fluch hat sich rasch und schauerlich erfüllt. Kaum ein Jahr war *Abû Ishâk* tot, da ward sein Besieger *Mubâriz-ad-dîn* geblendet als Gefangener seiner eigenen Söhne, nach der Bergfeste *Sepêd*[1]) gebracht. Er hatte die Tronfolge über die Köpfe seiner Söhne hinweg eigenmächtig regeln wollen; und diese, die von ihrem Vater oftmals *coram populo* mit den gemeinsten Schimpfworten traktiert worden waren,[2]) hatten schließlich um ihrer eigenen Sicherheit willen sich des alten Tyannen bemächtigen und ihn unschädlich machen müssen.

Nun kamen wohl wieder etwas bessere Zeiten. *Schâh Schudschâ* (1358—1384), der nunmehr den Tron bestieg, war zwar auch keineswegs das Ideal eines Regenten; aber er zeigt doch manche sympatischere Züge. Selbst dem Weine nicht abhold, machte er den polizeilichen Vexationen gegen die Zecher ein Ende;[3]) und Hafis, der unter den obwaltenden Umständen sich in Beziehung auf den Vater des regierenden Schâhs keine Reserve aufzuerlegen brauchte, jubelte damals (HB. 400, 4[4]) = HR. II, 297):

O Herz, vernimm die Kunde:
Der *Múhtasib* ist fort;
Die Welt ist voll von Weine,
Von Götzen jeder Ort.

---

[1]) Das ist dieselbe Burg, vor der ein Jahrhundert früher der letzte Salgharide, der tollkühne *Saldschuk-Schâh* (s. o. S. 406, Anm. 2), von den Mongolen hingerichtet worden war: d'Ohsson, Hist. d. Mong. III, 402.
[2]) Defrémery, JA. IV, 4, 111. [3]) Vgl. Jacob S. 2. [4]) HB. 400 ist N. 12; aber dieses Beit hat Platen nicht übersetzt.

Auch einen ihm wohlgesinnten Wesir bekam der Dichter wieder als Mäcen: *Kiwâm-ad-dîn Muhammad,*[1]) welcher dieses Amt bald nach der Tronbesteigung *Schâh Schudschâs* übernahm. Hafis hatte diesem Manne, dem er auch eine seiner längsten Kasîden (HB. 692 = HR. III, 525ff.) gewidmet hat, offenbar ziemlich viel zu verdanken; wahrscheinlich ist es auch dieser Wesir, der eine eigene Professur (oder gar eine ganze *Mádrasa*) für ihn gestiftet hat.[2]) Aber bereits nach dreijähriger Amtsführung, a. d. 1362, wurde er von seinem Herrn dem Scharfrichter überantwortet.[3])

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, den höchst unerfreulichen Einzelheiten der weiteren Geschichte des Muzaffariden-Hauses nachzugehen. Genug, daß die 26jährige Regierung *Schâh Schudschâs* durchaus keine ungestörte war: fortwährend lagen die verschiedenen Mitglieder der Dynastie miteinander in Fehde. Einmal, um das Jahr 1365 herum, ward *Schâh Schudschâ* von seinem Bruder, *Schâh Mahmûd,* der in *Ispahân* seine Residenz hatte, elf Monate lang in Schiras belagert und mußte schließlich aus seiner Hauptstadt weichen, bis es ihm endlich nach einiger Zeit gelang, sich ihrer wieder zu bemächtigen.[4])

Hafis hatte auch späterhin noch Wesire *Schâh Schudschâs* zu Gönnern, und auch mit diesem selbst scheint er sich im großen ganzen nicht schlecht gestellt zu haben. *Persona grata* dürfte er allerdings bei ihm niemals gewesen sein: dazu hatte er schon zu viel Anhänglichkeit an die gestürzten Entschuiden gezeigt. Auch war es den Beziehungen zwischen Hafis und seinem Souverän sicher nicht förderlich, daß der letztere selbst dichterischen Ehrgeiz hatte: da konnte eine gewisse Rivalität nicht ausbleiben.[5])

---

[1]) Nicht zu verwechseln mit *Abû Ishâks* Wesir *Hâdschî Kiwâm-ad-dîn Hasan!* Vgl. oben S. 428, Anm. 2). [2]) Gerade in diesem Punkt herrscht große Verwirrung. Defrémery (JA. V, 11, 407) nennt als Stifter der Professur den andern, 1353 gestorbenen Kiwâm-ad-dîn Hasan; Wilberforce Clarke (I, XXVIII) dagegen den oben im Text genannten Wesir des Muzaffariden. Vincenz v. Rosenzweig widerspricht sich selbst, indem er die Stiftung HR. I, V dem „Großwesir Hadschi Kawâm-eddin Muhammed Alî", dagegen HR. I, 743 dem „Wesir Hadschi Kawâm eddin Hassân" zuschreibt. [3]) S. das Chronogramm HB. 605 = HR. III, 295. [4]) Defrémery JA, IV, 5, 440. [5]) Eine darauf bezügliche Anekdote erwähnt (nach *Chwând-amîr*) Defrémery JA. V, 11, 409. – Da Hafis seiner poetischen Tätigkeit nicht die erwartete Anerkennung zollte, so soll ihn Schâh Schudschâ seinerseits wieder

So könnte auch die von dem Historiker *Chwând-amîr* berichtete Anekdote[1]) auf Tatsachen beruhen, wonach Hafis von Schâh Schudschâ wegen des 10. Beits des besonders frivolen Gasels HB. 525 (= HR. III, 89) vor ein Inquisitionsgericht gestellt worden wäre. Dort sagt nämlich der Dichter:

> Wenn Muslimtum zu dem gehört, was Hafis hat!
> Ach! Wenn nach dem Heute es ein Morgen gibt![2])

Auf den Rat eines auf der Pilgerfahrt durchreisenden Scheichs soll nun Hafis vor dem bedenklichen Distichon nachträglich Beit 9 eingefügt haben:

> Wie gefiel mir folgender Ausspruch, den eines Morgens tat
> An der Tür des Weinhauses bei Tamburin und Flöte ein Christ:

und nach dem Grundsatz, daß Anführung einer ketzerischen Ansicht noch keine Ketzerei ist, soll er der Strafe entgangen sein.

Übrigens war dazumal Hafis' Dichterruhm schon zu fest gegründet und zu weit verbreitet, als daß die Regierung in Schiras ihm ernstlich hätte zu Leibe gehen können. Er, an den von allen möglichen Höfen nah und fern die schmeichelhaftesten Einladungen ergingen, brauchte sich aus Schâh Schudschâ nicht sonderlich viel zu machen: so groß war selbst in jener stürmischen Zeit, bei jenen rauhen Menschen der Respekt vor wirklicher geistiger Überlegenheit. Immerhin fand Hafis, in dessen Poesie die Panegyrik sonst eine für orientalische Verhältnisse sehr untergeordnete Stelle einnimmt, es doch geraten, Serenissimo ab und zu etwas Weihrauch zu streuen;[3]) auch Serenissimi Neffe, *Schâh Mansûr,* der schließlich, als letzter der Muzaffariden, durch seinen heldenmütigen, wenn auch vergeblichen,

---

geärgert haben, indem er ihm obskure Poetaster vorzog: vgl. Defrémery a. a. O. S. 411. (Die HB. 122, 8 vorkommende *gurba i âbid* d. h. „Katze des Frommen" oder „fromme Katze", welche Defrémery mit dem Dichterling *Chwâdscha Imâd* in Verbindung bringt, findet aber bei Browne II, 78 eine andere, plausiblere Erklärung). [1]) Defrémery a. a. O. S. 409f.; Wilberforce Clarke I, XXXI. [2]) Diese beiden elliptischen Konditionalsätze sind natürlich negativ gemeint; in vulgärem Deutsch könnte man als Nachsatz etwa ergänzen: „dann laß ich mich hängen" oder dergleichen. [3]) Eine Verhöhnung des Schâh Schudschâ (sofern dieser tatsächlich unter dem *Abu 'l-fawâris* d. h. „Vater der Reiter" [Spottname?] zu verstehen ist) enthält vielleicht HB. 241, 9 (= HR. I, 631). Dort heißt es nämlich:

„Er [Hafis] stellte sich lebendiges Wasser vor und das Glas Kei-Chusrous: „[Jedoch] zur Schluckerei *(dschur'a-nôschî)* des Sultans Abu 'l-fawâris geriet er."

Vermutlich soll hier Schâh Schudschâ der Knickerei beschuldigt werden.

Widerstand gegen Timur das Gesamtprädikat der Dynastie noch etwas gehoben hat, wurde, wie es scheint, von Hafis angedichtet.[1]) Denn Schâh Schudschâ hatte eben doch den Brotkorb in der Hand: von ihm bezog Professor Hafis sein Gehalt — und gelebt will auch der Poet schließlich haben.[2])

An Nebeneinnahmen hat es unserem Dichter allerdings wohl nicht gefehlt. Da er als eingefleischter Schiraser mit seiner Vaterstadt zu fest verwachsen war, als daß er so leicht davon hätte loskommen können, so nahm er die Einladungen fremder Potentaten nur selten an, und sandte dafür meist ein poetisches Entschuldigungsschreiben, worauf er dann, statt nach heutiger Sitte einen Orden, vielmehr eine klingende Anerkennung seiner Verdienste empfing. Von derartigen an zeitgenössische Fürsten gerichteten Gedichten sind uns z. B. solche an die Dschaleiriden *Uweis* (1356 – 1374) und *Ahmad* (von 1382 an) in Bagdad, eines an den Kurtiden *Ghiyâth-ad-dîn Pîr Alî* in Herat[3]) (1370 – 1389) u. a. m. erhalten.

Einmal folgte indes Hafis doch einer Einladung, und ging nach dem von Schiras nicht allzu weit entfernten *Yazd,* wo ein Neffe des Schâh Schudschâ, der zu diesem in einem ziemlich losen Abhängigkeits-Verhältnis stehende *Schâh Yahyâ* [= Johannes] residierte. Von der Aufnahme, die er bei diesem fand, war indes unser Dichter so wenig befriedigt, daß er seinem Unmut in der *Kit'a* HB. 577 (= HR. III, 239) Luft machte.

Die Geschichte einer andern Einladung, welche an Hafis im letzten Jahrzehnt seines Lebens herantrat, ist so charakteristisch, daß es sich verlohnt, etwas mehr davon zu sagen. Wie uns der indisch-persische Historiker *Ferischta*[4]) erzählt, war der damalige Beherrscher

[1]) Sogar das berühmte *Sâkî-nâma* d. h. Schenken-Buch (HB. 686 = HR. III, 465 ff.) soll er ihm gewidmet haben (HR. I, V). Da jedoch nach HB. 276, 10 (= HR. I, 717) offenbar auch Schâh Schudschâ den Beinamen *Mansûr* [d. h. der Siegreiche] führte, so dürfte in HB. 686, 123 f. (= HR. III, 489) am ehesten eine Widmung an Schâh Schudschâ zu sehen sein. – Aus dem eben angeführten Grunde bleibt es auch in anderen Fällen, wo der Name *Mansûr* vorkommt, zweifelhaft, ob wirklich Schâh Mansûr, der letzte der Muzaffariden, gemeint ist. [2]) Vgl. oben S. 423, Anm. 3). [3]) Dieser, und nicht – wie sich Wilberforce Clarke (I, XXXI) von seinen indischen Gewährsmännern hat weismachen lassen – ein gleichnamiger Râdscha von Bengalen ist natürlich HB. 158, 10 (= HR. I, 419) gemeint. [4]) Dieses Geschichtswerk ist mir im Original nicht zugänglich; ich gebe die Erzählung nach Defrémery

des im fernen Indien, in Dekkan, gegründeten mohammedanischen Reiches, der Bahmanide *Mahmûd Schâh I* (1378 – 1397), ein großer Verehrer der Dichtkunst. Er ließ daher durch seinen Wesir *Mîr Feid-Allâh Entschu*[1]) dem Hafis eine Einladung nebst reichlichem Reisegeld zugehen. Hafis nahm trotz seines hohen Alters an, zahlte von dem Geld zunächst seine Schulden, schenkte einen weiteren Teil davon seinen Verwandten und machte sich mit dem Rest auf den Weg nach der Hafenstadt *Ormuz,* wo ihn ein Schiff erwartete, das ihn nach Indien bringen sollte. So kam er bis nach *Lâr,* der Hauptstadt der südöstlich an die Persis grenzenden Provinz *Lâristân,* wo er einen von Räubern ausgeplünderten Bekannten traf, dem er den Rest seines Geldes schenkte. Zwei Kaufleute, Verehrer seiner Muse, nahmen ihn jedoch vollends mit nach *Ormuz* und Hafis schiffte sich ein. Noch ehe indes das Schiff den Hafen verlassen hatte, erhub sich ein Sturm, der unserem Dichter die Lust an der Seereise gänzlich benommen zu haben scheint. Unter einem Vorwande ging er noch einmal an Land, und kam nicht wieder, sondern schickte statt dessen ein Gedicht an seinen Gönner.[2]) Er selbst kehrte nach Schiras zurück. Das Gedicht aber soll der indische Schâh mit 1000 Goldstücken honoriert haben.

Hafis hat noch das Ende der Muzaffariden-Herrschaft in Schiras erlebt. Als Schâh Schudschâ im Jahre 1384 gestorben war, folgte ihm sein Sohn *Alî Zein-al-âbidîn;* unter dem zog das Verderben von Norden herauf: *Timur-Lenk* hatte von Samarkand aus seinen Siegeslauf begonnen. Noch unter dem alten Schâh Schudschâ hatte es zu wetterleuchten begonnen: er hatte noch vor seinem Tode sich und die Seinen dem Schutze des großen Eroberers befohlen. Aber das Schicksal hatte es anders beschlossen. *Zein-al-âbidîn* war einer Aufforderung *Timurs,* an seinem Hofe zu erscheinen, nicht nachgekommen, und nun zog dieser mit Heeresmacht heran. In *Ispahân,* das zuerst in seine Hände fiel, sollen damals 70000 Menschen ums Leben gekommen sein. Noch in demselben Jahr, 1387, zog *Timur* in Schiras ein; und der greise Hafis hatte die Ehre, von dem neuen

(JA. V, 11, 414 ff.), dessen Version die zuverlässigste ist; er allein nennt auch den richtigen Stadtnamen *Lâr* für das unvernünftige *Lahore* (das sich sogar bei August Müller, Der Islam II, 370 eingeschlichen hat). [1]) Sollte dieser Mann der oben (vgl. S. 409, Anm. 1) erwähnten Schiraser Familie angehört, und seine Stellung dazu benutzt haben, seinen Landsmann Hafis dem indischen Fürsten zu empfehlen? [2]) Angeblich das Stück HB. 142 = HR. I, 375.

Herrn empfangen zu werden:[1]) wer denkt da nicht an Napoleon und Goethe in Erfurt? Der Kaiser der Franzosen hat dem deutschen Dichter durch seine Kenntnis des Tacitus zu imponieren gesucht; Timur knüpfte – das Kompliment ist wohl noch größer – an einen Vers des vor ihm stehenden Poeten an, nämlich an HB. 8, 1 (= N. 1, 1): „Ich habe", begann Timur,[2]) „mit der Schneide meines blanken Schwertes den größten Teil der bewohnten Erde erobert, und Tausende von Orten und Provinzen wüste gelegt, nur um *Samarkand* und *Buchârâ,* meinen Wohnsitz und meine Residenz, blühend zu machen: und du Männchen *(mardak)* willst um ein einziges Hindu-Schönheitsmal mein *Samarkand* und *Buchârâ* verschenken und verkaufen, in deinem Verse:

Schirasaner, holdes Leben!
Nähmst mein Herz du in die Hand,
Wollt ich ganz Bochara geben
Für dein Mal und Samarkand."

Meister Hafis küßte die Erde: „O Sultan der Welt! Ich habe in einer Weise Freigebigkeit geübt, daß ich jetzt in diese [*scil.* bedrängte] Lage geraten bin." Der Dichter ward in Gnaden entlassen.

Zwei Jahre später, 1389, als Schâh Mansûr sich zu einem letzten verzweifelten Widerstand gegen den Welt-Eroberer rüstete, ist Hafis dann gestorben. Daß der Klerus ihm zuerst ein ehrliches Begräbnis weigern wollte, dürfte aus der im übrigen kaum historischen Anekdote hervorgehen, wonach die *Ulamâ*[3]) erst durch ein mit Hafis' Diwan [der – s. o. S. 423 – damals noch gar nicht zusammengestellt war!] veranstaltetes Buch-Orakel,[4]) wobei das Beit HB. 60, 7

[1]) August Müller, Der Islam II, 368, Anm. 1, tat sehr unrecht daran, diese Erzählung aus chronologischen Gründen anzuzweifeln. Sobald man die in diesem Zusammenhang unwesentliche Angabe, daß die Audienz erst nach Schâh Mansûrs Tode stattgefunden habe, beiseite läßt, stimmt alles. Daß Timur bereits 1387 Schiras einmal eingenommen hatte, gibt August Müller (a. a. O. II, 293) selbst an. Hafis aber ist erst 1389 gestorben. Es ist auch an und für sich wahrscheinlicher, daß Timur, wenn er Hafis zu sehen wünschte, ihn zu sich beschied, als er das erste Mal nach Schiras kam.
[2]) Ich übersetze hier aus *Doulat-Schâh* ed. Vullers. E. G. Brownes Ausgabe ist mir leider im Augenblick nicht zur Hand. [3]) D. h. wörtlich „die Gelehrten" (Sing. *âlim*). Gemeint sind die Theologen, die in den Ländern des Islâm zugleich Juristen sind. [4]) Noch heutzutage wird der Dîwân des Hafis, gleichwie sonst im Orient der Koran und bei uns die Bibel, zu mancherlei Orakeln (arab.-pers. *fâl*) benutzt, ja es gibt gerade über das Orakelstechen im Hafis eine besondere Literatur. Vgl. auch Paul Horn, Or. Lit. S. 256.

(= HR. I, 153) zum Vorschein kam, zum Nachgeben veranlaßt worden wären. Dies allein sollte uns schon abhalten, in Hafis lediglich einen pietistisch frommen Mystiker zu sehen.

Unweit[1]) *Musallâ,* am Ufer des *Ruknâbâd,* dessen klare Fluten er den Bächen und Auen des Paradieses vorziehen wollte, wurden des Dichters sterbliche Überreste begraben. Sechzig Jahre später ließ ein Urenkel des großen *Timur,* der Sultan *Abu 'l-kâsim Bâbur Bahâdur,*[2]) welcher 1451 als Herr in Schiras eingezogen war, ein hübsches Monument auf seinem Grabe errichten. Auf dem Marmor, der Hafis' Gebeine deckt, steht heute noch zu lesen:

> Gehst du vorbei an meinem Grab, gedenke mein:
> Ja, aller lust'gen Brüder Wallfahrtsort soll's sein.[3])

Und dieses profetische Wort ist in Erfüllung gegangen. Rings herum liegen die Gräber der Toten, die nach der Ehre geizten, in der Nähe des Dichters von Schiras ihre letzte Ruhe zu finden. Alljährlich aber wächst noch die Zahl der Lebenden, die hierher pilgern zu der Stätte, wo im Schatten der Zypressen, denen er einst seine Lieblinge verglich,[4]) Persiens größter Lyriker ruht.

Über Bigotterie und Engherzigkeit hat Hafis schließlich triumphiert: als man seine Unsterblichkeit einzusehen begann, suchte man ihn wenigstens unschädlich zu machen, indem man seinen lebensfrohen Sang in das Prokrustesbett mystischer Fantastereien preßte. Im Morgenland ist dieses Bestreben bis heute von Erfolg gekrönt gewesen, und im Abendland hat es wenigstens Verwirrung gestiftet.

Deutschlands berühmtester Dichter, Goethe, hat jedoch das Einzigartige dieser Poesie auch unter den Lumpenhüllen einer ungenügenden Übersetzung erkannt. Er hat Hafis in Deutschland populär gemacht, und dadurch andere, vor allem Platen, zur Beschäftigung mit dem Perser veranlaßt. Die Begeisterung für Hafis,

---

[1]) Nicht in *Musallâ* selbst, sondern etwas weiter östlich: vgl. Edward G. Browne, A year amongst the Persians S. 260. 280. [2]) Derselbe, aus dessen Bibliothek die jetzt in Wien aufbewahrte Hafis-Handschrift stammt, die im September 1455 zu *Balch* vollendet ward: s. Gustav Flügel, Die arabischen, persischen und türkischen Handschr. d. K. K. Hofbibliothek zu Wien I, Nr. 572. [3]) Ich übersetze dieses Beit, das ich in HB. und HR. nicht finde, nach Edward G. Browne a. a. O. S. 280; es gehört wohl an den Schluß von HB. 213 = HR. I, 561. — Eine gute Photographie des Hafis-Grabes, der *Hâfizîya,* wie es im Frühling 1903 aussah, findet sich bei Jackson S. 332. [4]) S. Edward G. Browne, a. a. O. S. 280; Williams Jackson a. a. O.

welche in der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts ziemlich hoch ging, hat sich indes bei uns jetzt einigermaßen gelegt: Hafis ist aus der Mode gekommen. Und dazu hat nun auch noch sein Unstern gewollt, daß der einzige wirkliche Kenner des Neupersischen, der in neuerer Zeit in Deutschland für ein größeres Publikum[1]) über persische Poesie geschrieben hat, Paul Horn,[2]) gerade den beiden berühmtesten Dichtern Süd-Irans gegenüber nicht diejenige Unbefangenheit und Treffsicherheit des Urteils gezeigt hat, die ihn sonst auszeichnet.

Horn nennt Sa'dî „eine höchst sympatische Greisengestalt",[3]) „eine der edelsten Erscheinungen der ganzen orientalischen Literatur"[4]) und hält „wahre Toleranz und echte Frömmigkeit" für die Grundzüge der Ethik[5]) dieses „populärsten Moralisten des Morgenlandes": wie es jedoch damit in Wirklichkeit aussieht, darüber vgl. oben S. 407f.

Hafis' „Verdienst bestand", nach Horn,[6]) dagegen lediglich „darin, daß er die bereits bis ins einzelne völlig ausgebildeten Ideen der Liebes-, Wein- und Naturdichtung in einer eleganten äußeren Form darbot, die allgemein bezauberte." Mit dieser Charakteristik ist indes Horn meines Erachtens gerade am Wesentlichsten vorbeigegangen. Hafis' Liebes-, Wein- und Naturdichtung bewegt sich ja allerdings großenteils in konventionellen Bahnen, auch seine Formen- und Bildersprache ist keineswegs immer original.[7]) Dafür verrät aber Hafis' Erotik bisweilen eine Echtheit und Tiefe,[8]) die den meisten persischen Lyrikern fremd ist; seine Naturschilderung nimmt gelegentlich die zarten, stimmungsvollen Töne der ostasiatischen Lyrik an. Der Punkt indessen, in dem sich meine Auffassung des Hafis von derjenigen Horns unterscheidet, liegt tiefer. Bei der Beurteilung einer Persönlichkeit müssen wir von dem x des Milieus, der Zeit und Umgebung, worin sie aufgewachsen ist, das y ihrer Individualität zu unterscheiden suchen: je größer bei jemand dieses y ist, desto größer auch seine Bedeutung. Aber gerade dieses y hat Horn bei der Einschätzung unseres Dichters

[1]) Hermann Ethés vortreffliche „Neupersische Literatur" im Grundr. II, 212f. ist doch mehr nur für Fachleute bestimmt und lesbar. [2]) In der Amelangschen Sammlung „Die Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen", sowie neuerdings in Or. Lit. S. 242–268. [3]) Horn S. 169. [4]) Ebenda S. 172. [5]) Or. Lit. S. 253. [6]) Ebenda S. 256. [7]) Ja, er hat sogar, was ihm vielleicht nicht einmal Horn zutrauen würde, „geradezu gestohlen". Edward G. Browne (II, 538f.) hat gezeigt, daß er seinem Vorgänger Sa'dî gegenüber wiederholt das *tadmîn* angewandt, d. h. Halbverse von ihm unverändert in seine eigene Poesie aufgenommen hat. [8]) Vgl. oben S. 424.

fast vollständig beiseite gelassen. Denn das Charakteristische des Hafis, wodurch er sich so weit über den Durchschnitt seiner Zeitgenossen erhebt, liegt keineswegs in der Art, wie er seine anakreontische Genußfreudigkeit zum Ausdruck bringt, sondern in der geistigen Unabhängigkeit, mit der er sich über die religiösen, moralischen und sozialen Vorurteile seiner Umgebung hinwegsetzt. Mit liebenswürdigem Lachen schwingt er sich über die Schranken und Zäune, womit diese sein Leben einzuengen drohen; darin unterscheidet er sich auch von Landsleuten wie *Umar Chayyâm,* welcher jene Schranken mit wütendem Grimm durchbricht, anstatt lustig und kaltblütig hinüberzuspringen.[1]) Mit sichtlichem Behagen beobachtet dagegen Hafis, der lose „Vogel", wie dem Schiraser Spießbürger über seinen Extravaganzen und Paradoxen die Haare zu Berg stehen: *épater le bourgeois,* den Filister verblüffen, das ist ihm Hochgenuß.

Auch für uns Abendländer des 20. Jahrhunderts liegt Hafis' Bedeutung auf demselben Gebiet. Von Liebe, Wein und Mai haben uns unsere deutschen Dichter besser, oder jedenfalls verständlicher gesungen, als der Sûfî von Schiras: zu einem unmittelbaren Genuß dieser Seite an Hafis' Poesie wird man bei uns ihrer fremdartigen Bildersprache, und vor allem ihrer homosexuellen Richtung wegen nicht so leicht gelangen. Aber wer sollte auch im Deutschland des 20. Jahrhunderts nicht seine helle Freude daran haben, wie Hafis den Filistern und Heuchlern, den Bureaukraten und Strebern seiner Zeit das Feuerwerk seines Witzes um die Ohren sprühen läßt? Zu solchen Stellen brauchen wir meist gar keinen Kommentar: da ist alles beinahe *tout comme chez nous,* und wir können des Persers geflügelte Worte trefflich verwenden. *Τόδ' εὖ νικάτω.*

[1]) Dieses hat auch Graf Schack völlig verkannt, wenn er (Strofen des Omar Chijam S. 116) meint: „Überhaupt enthalten Omar Chijams Vierzeiler schon alles, was den um zwei Jahrhunderte späteren Gaselen des Hafis ihren Wert gibt, weit treffender und körniger." So reizende Sachen wie etwa HB. 222 oder 461 (= HR. I, 585; II, 451 = N. 19; 44) hat eben doch nur Hafis zuwege gebracht.

Graf Platens
Nachbildungen aus dem Diwan des Hafis
und ihr persisches Original.

Von

Friedrich Veit (Tübingen).

IV.[1])

Die Schenke, die du dir gebaut, ist größer als jedes Haus,
Die Tränke, die du drin gebraut, die trinkt die Welt nicht aus . . .
Bist aller Höhen Versunkenheit, bist aller Tiefen Schein,
Bist aller Trunkenen Trunkenheit – wozu, wozu dir – Wein?
Fr. Nietzsche, An Hafis.

Wenn ich es jetzt meinerseits unternehme, diejenigen Stellen von neuem aus dem persischen Original zu übertragen, welchen Graf Platen seine Hafisübersetzungen nachgebildet hat, so muß ich vor allem darauf hinweisen, daß ich mir keineswegs einbilde, den Sinn überall richtig erfaßt, alle Anspielungen und Feinheiten verstanden zu haben. Ich sehe indes keinerlei Veranlassung, mich dieses Bekenntnisses zu schämen, denn bei dem heutigen Stande der persischen Philologie im allgemeinen, und der Hafis-Philologie im besonderen, kann von mir unmöglich verlangt werden, was selbst auf dem schon so lange gepflügten Boden des Lateinischen und Griechischen noch keineswegs überall erreicht ist.[2])

Was uns vor allem fehlt, ist ein zuverlässiger Text von Hafis' Diwan. Hermann Brockhaus' Ausgabe (HB.), so sehr wir auch

---

[1]) Schlußartikel der in Bd. VII, 257 und 390 begonnenen Untersuchung.
[2]) Vgl. die sehr berechtigten Klagen Paul Horns im Grundriß II, 551 f.

Grund haben mögen, uns ihrer zu freuen, genügt doch bei weitem nicht den Anforderungen, wie sie etwa die klassische, germanische, romanische Philologie mit Recht an ihre Texteditionen zu stellen pflegt.[1]) Brockhaus gibt uns die Textgestalt, welche der im 17. Jahrhundert lebende bosnisch-türkische Philolog Sûdî seinem Hafis-Kommentar zugrunde gelegt hat. Dieser sorgfältige Kritiker und Exeget, meint Brockhaus S. VII seiner Vorrede, werde „gewiß die ältesten und besten Handschriften aufgesucht" haben. Der deutsche Herausgeber übersieht dabei, daß ein orientalischer Gelehrter des 17. Jahrhunderts die „Güte" der Handschriften doch nach ganz anderen Gesichtspunkten beurteilt haben dürfte, als ein moderner abendländischer Herausgeber. Wir besitzen aber jetzt in europäischen Bibliotheken Handschriften des Diwans, welche noch keine 70 Jahre nach Hafis' Tod in Persien selbst entstanden sind, und wie sie dem in der europäischen Türkei lebenden Sûdî kaum zur Verfügung gestanden haben dürften. Ich erinnere hier nur an das der Wiener Hofbibliothek gehörige Hafis-Manuskript, das 1455 für den auch über Schiras herrschenden Timuriden Abu'l-Kâsim Bâbur Bahâdur geschrieben ward,[2]) sowie an eine 1451 vollendete Prachthandschrift des British Museum.[3]) Solange wir nicht eine auf diese und ähnliche Handschriften basierte Hafis-Ausgabe haben, werden wir wohl

---

[1]) Brockhaus selbst war, wie aus seiner Vorrede (S. VII) hervorgeht, sich dessen sehr wohl bewußt. Freilich gibt er nicht einmal Sûdîs Text durchweg korrekt wieder; derartige Fälle sind z. B. HB. 22, 7, wo er *kundsch* (Winkel) statt *gandsch* (Schatz), ferner HB. 31, 3, wo er sowohl im persischen Text als im türkischen Kommentar *bâd* (Wind) statt *bâr* (Zutritt) liest. Dafür, daß er seinen Text durchvokalisiert, und damit seine Haut zu Markte getragen hat, verdient er unsern besonderen Dank, wenn ihm auch manche Inkonsequenzen und Fehler mit untergelaufen sind; so namentlich in arabischen Wörtern (vgl. Studien VII, 272, Anm. 5): Fälle wie *bi hamdu 'llâh* (42, 3), *istighfiru 'llâh* (490, 4) tun einem arabistisch geschulten Ohr sehr weh. Aber auch bei echt persischen Wörtern findet sich in dieser Hinsicht manches Unrichtige, wie z. B. *dard i âschâmê* (532, 7). — Vincenz v. Rosenzweig (HR.) gibt ebenfalls lediglich Sûdîs Textrezension; seine Ausgabe bedeutet also gegenüber der Brockhausschen keinen Fortschritt. Dagegen ist seine Übersetzung, obschon nicht selten anfechtbar, im ganzen nicht ohne Verdienst; allerdings ist sie gerade an schwierigen Stellen oft sehr frei und hilft dann nicht viel zum wörtlichen Verständnis des Urtextes. [2]) Vgl. Studien VII, 436. [3]) Add. 7759. Vgl. Ch. Rieu, Catalogue of the Persian manuscripts in the British Museum II, 627.

auf ein befriedigendes Verständnis so mancher Stellen, die in HB. verderbt erscheinen, vorläufig verzichten müssen.

Aber auch wenn wir einen ganz zuverlässigen, authentischen Text hätten, wären damit noch lange nicht alle Schwierigkeiten gehoben.

Zunächst einmal ist die neupersische Sprache noch so wenig wissenschaftlich durchforscht, ist unsere Kenntnis derselben in vielen Stücken noch so lückenhaft,[1]) daß man auf Schritt und Tritt auf ungelöste Probleme stößt – ganz zu geschweigen von dem Fehlen der doch so notwendigen Spezial-Untersuchungen über Sprache und Stil der einzelnen Schriftsteller.[2]) Wir besitzen zwar ein vortreffliches neupersisches Elementarbuch,[3]) aber eine im Geiste europäischer Wissenschaft geschriebene ausführliche Grammatik des Neupersischen gibt es nicht,[4]) auf syntaktischem Gebiete ist noch so gut wie gar nichts geschehen. Nicht besser steht es mit dem Lexikon: Vullers' Lexicon Persico-Latinum, so unentbehrlich es ist, ist ziemlich ungenügend, ist namentlich unpraktisch angeordnet,[5]) teilweise auch veraltet.[6]) Dazu fehlt bei Vullers fast der ganze aus dem Arabischen stammende Teil, also nahezu die Hälfte des neupersischen Sprachschatzes, nach dem leidigen Prinzip, wonach nur diejenigen Wörter arabischer Herkunft aufgenommen sind, *„quae in persicis scriptoribus alia significatione, Arabibus ignota, usurpatae sunt, vel formandis nominibus compositis vel dictionibus inserviunt* (Vullers I, VI). Um zu begreifen, was das bedeutet, stelle man sich etwa ein englisches

---

[1]) Kenner des Neupersischen im Sinne der Wissenschaft ist man selbstverständlich noch nicht, wenn man etwa neupersisch parlieren und neupersische Briefe schreiben kann. Darüber scheinen indes sogar berühmte Orientalisten sich nicht immer klar zu sein, da sie sich gelegentlich von sprachgewandten Individuen à la Mezzofanti dupieren lassen. Wenn solche praktische Kenntnisse schon den neupersischen Philologen ausmachten – wozu studierte man dann z. B. an deutschen Universitäten überhaupt noch deutsche Philologie? [2]) „Die Monographien über den Gebrauch von *cum* oder *ut* und dergleichen bei einzelnen Schriftstellern sind eigentlich auch für die orientalischen Sprachen unentbehrlich, aber doch werden wir hier wohl für ewig auf sie verzichten müssen", meint, hoffentlich allzu pessimistisch, Paul Horn im Grundriß II, 552. [3]) Von Carl Salemann und Valentin Shukovski, in der Porta linguarum orientalium (Berlin 1889). [4]) „A really scientific grammar of first-class merit yet remains to be written", gibt auch Edward G. Browne (I, 495) zu. [5]) „Cumbrous and badly arranged", urteilt richtig Edward G. Browne (I, 496). [6]) Vgl. besonders Paul de Lagarde, Persische Studien S. 12 f.

Wörterbuch vor, in dem der romanische Teil des Wortschatzes der Hauptsache nach mit Stillschweigen übergangen ist! Der glückliche Besitzer des Vullersschen Wörterbuches muß also daneben immer auch die – für Anfänger recht schwierig zu handhabenden – arabischen Lexika wälzen.[1] Zudem haben die arabischen Lehnwörter viel häufiger, als Vullers anzunehmen scheint, im Neupersischen eine semasiologische Weiterentwicklung durchgemacht; und ferner finden sich bei neupersischen Autoren, auch bei Hafis,[2] gelegentlich arabische Wörter, die man in Freytags Lexikon und Dozys Supplément vergeblich sucht, die also aus der von den arabischen Philologen verpönten Umgangssprache der muslimischen Eroberer Irans stammen müssen.

Weiter aber fehlt uns noch die zum gründlichen Verständnis des Hafis unerläßliche nähere Kenntnis der damaligen Zeitgeschichte,[3] der literarischen und religiösen Strömungen, welche das Geistesleben Irans im 14. Jahrhundert bewegten, besonders auch ein tieferer Einblick in die Formen, welche der vielgestaltige Sufismus damals in Schiras angenommen hatte.[4] Wie viel von derartigem Rüstzeug braucht z. B. der Erklärer des Dante! Der Erklärer des Hafis aber findet da nur sehr wenige Vorarbeiten und muß sich fast alles erst selbst mühsam zusammentragen.[5]

---

[1]) Praktischer ist es in der Regel, sich an ein türkisches Wörterbuch zu halten, wo man so ziemlich alle arabischen Lehnwörter findet, die im Persischen vorkommen. Aber warum sollte fürs Persische selbst nicht möglich sein, was fürs Türkische längst geleistet ist? [2]) Ich erinnere an Fälle wie beispielsweise *hifâz* (HB. 20, 9); *madschmû'a* (HB. 400, 6). [3]) Vgl. Studien VII, 420. [4]) Gründlichere Kenner der mystischen Literatur Persiens, wie etwa Reynold A. Nicholson oder Edward G. Browne, werden wohl schon jetzt im Verständnis dieser Seite an Hafis' Poesie erheblich weiter kommen können, als mir dies gelungen ist. [5]) Die neupersische Philologie hat das Unglück, zwischen den beiden in Europa vorwiegend gepflegten Gebieten orientalistischer Wissenschaft, der Indologie und der Semitistik, gerade auf der Grenze zu liegen, so daß sie an den meisten Universitäten gewissermaßen zwischen zwei Stühlen niedersitzt. Man stelle sich etwa vor, die Anglistik werde nur so nebenher teils von nordischen Philologen und Edda-Kennern, teils aber von Latinisten gepflegt, welche das Englische ebenfalls für ihre Domäne halten, weil ja die englische Kultur schließlich auch auf der römischen beruht, und weil der englische Wortschatz zur Hälfte romanisch ist – so haben wir einen Begriff von dem Lose, das dem Neupersischen in der Regel beschieden ist. Ernsthafte Vertreter der neupersischen Philologie gibt es in ganz Europa noch keine zwanzig.

Endlich kommt in Betracht, daß Hafis' Lieder großenteils improvisiert sind.[1]) Daraus erwächst bei jedem einzelnen Gasel dem Interpreten die Aufgabe, sich ein Bild der jeweiligen Situation aus den Worten des Dichters herauszuspinnen. Dies ist manchmal leicht,[2]) zuweilen aber auch recht schwierig, ja fast unmöglich. Besonders hinderlich ist hier, daß innerhalb der Gaselen die ursprüngliche Reihenfolge der einzelnen Strofen so wenig feststeht, wodurch das Herausfinden des Gedankenganges ungemein erschwert wird. Denn, mag es auch im allgemeinen richtig sein,[3]) daß beim persischen Gasel jede Strofe einen Satz für sich bildet, so ist doch die landläufige, wie es scheint, auch von Platen geteilte[4]) Ansicht sicher irrig, als ob bei dieser Poesie die in den einzelnen Beits ausgesprochenen Gedanken überhaupt in keiner inneren Verbindung miteinander stünden und daher ohne jede Störung des Zusammenhanges beliebig durcheinander gewürfelt oder ganz weggelassen werden könnten. Aber es gehört freilich ein inniges Sichversenken in die Art des Dichters – wie es bei einer Massenproduktion von Übersetzungen kaum möglich ist – dazu, diesen Zusammenhang psychologisch zu begreifen.

* * *

Wollen wir Platens Hafis-Übersetzungen gerecht werden, so müssen wir natürlich in erster Linie den Text kennen, den er seinen Nachbildungen zugrunde gelegt hat. In Betracht kommt da eigentlich nur Pers. 76, die von Platen von Januar bis März 1822 angefertigte Abschrift des Münchener Kodex, sowie Pers. 78, die am 4. Mai desselben Jahres abgeschlossene Anthologie *Gul-dasta.*[5]) Denn Pers. 79, die vermutlich schon im Sommer 1821 aus sekundären Quellen hergestellte Anthologie *Lâlazâr,*[6]) hatte wohl für Platen ihren Wert verloren, nachdem er seit Anfang 1822 in die Lage versetzt war, aus der Fülle des ganzen Diwans schöpfen zu

[1]) Vgl. Studien VII, 422. [2]) Als Beispiel mag etwa HB. 235 (= HR. I, 616) dienen: der Dichter preist im Frühling in der Kneipe die Reize der Jahreszeit (1–5); da gibt es eine Störung: es kommt ein Kuttenmann *(chirka-pôsch)*, d. h. ein Mönch oder Pfaff (6); nachdem dieser sich entfernt hat, fordert Hafis zum Weiterzechen auf (7–9). [3]) Ohne Ausnahme ist auch diese Regel nicht: vgl. z. B. HB. 22, 4, 5; 121, 8, 9; 400, 15, 16; 570, 1–3. [4]) Vgl. seine Vorrede zur Hafis-Übersetzung PlR. III, 211. [5]) Vgl. darüber Studien VII, 279 f. [6]) Vgl. Studien VII, 276, Anm. 2.

können.[1] Andererseits scheidet die jetzt verschollene Anthologie in Duodez, sowie aller Wahrscheinlichkeit nach auch Pers. 80[2]) von vornherein aus, weil sie erst später als die „Nachbildungen", im Jahre 1823, entstanden sind.

Man könnte nun zu der Annahme geneigt sein, daß Platen im Herbst 1822 auf die Reise nach Wien nur das leicht transportable *Gul-dasta* mitgenommen, den schweren Pers. 76 jedoch mit seinen anderen Büchern in Erlangen bei Veit Engelhardt zurückgelassen habe.[3] Dagegen spricht jedoch die Tatsache, daß sich unter den von Platen übersetzten hafisischen Gaselen mehrere befinden, welche das *Gul-dasta* nicht enthält, nämlich N. 9 = HB. 139, N. 14 = HB. 20, N. 17 = HB. 1, N. 27 = HB. 42, N. 29 + 30 = HB. 41. Demnach muß also der Dichter vom 14. bis 20. Oktober 1822 zu Altdorf doch den Pers. 76 zur Hand gehabt haben. Er hat ihn wohl nach Wien mitnehmen wollen in der Absicht, ihn dort mit dem Hammerschen Kodex zu vergleichen, auf den schon lange sein Augenmerk gerichtet war.[4] Im Pers. 76 finden sich die soeben erwähnten im *Guldasta* fehlenden Gaselen unter den Nummern 186, 68, 1, 45, 57. Ferner sind unter den Nachbildungen vier weitere Stücke, welche zwar im allgemeinen auch in Pers. 78 enthalten sind, denen jedoch dort je eine Strofe fehlt, welche Platen wiederum aus Pers. 76 übersetzt haben muß. Diese in Pers. 78

---

[1]) Dem widerspricht nicht, daß Platen an e i n e r Stelle (N. 35, 2 = HB. 196, 2) deutlich einer Lesart folgt, die von all seinen Texten nur Pers. 79 hat. Denn jenes Gasel (HB. 196), offenbar ein Lieblingsstück Platens, wurde von diesem frühzeitig auswendig gelernt, wie die im Plat. 63 erhaltene Abschrift auf einem losen Blatte beweist (vgl. Studien VII, 275, Anm. 1), und der Dichter wird da wohl aus dem Gedächtnis übersetzt haben, in dem noch die zuerst zu seiner Kenntnis gekommene Lesart haftete. [2]) Diese zweibändige Anthologie (vgl. darüber Studien VII, 285) muß aus Pers. 76 ausgezogen sein, ehe dieser im April 1823 mit dem Hammerschen Kodex kollationiert ward, da sie noch die ursprünglichen Lesarten des Archetypus zeigt. Da aber andererseits äußere Gründe darauf hin zu deuten scheinen, daß Pers. 80 der Duodez-Anthologie zeitlich nahe steht, so ist er mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit dem Anfang des Jahres 1823 zuzuweisen. [3]) Vgl. PIT, II, 548. [4]) Vgl. Studien VII, 277. 284. — Daß sich Platen nicht etwa den Pers. 76 von Engelhardt hatte nach Altdorf schicken lassen, ergibt sich daraus, daß die Büchersendung von Engelhardt erst am 3. November in Altdorf ankam (PIT. II, 562), während die Nachbildungen bekanntlich schon Ende Oktober entstanden sind.

fehlenden Strofen sind N. 19, 2 = HB. 222, 2; N. 38, 5 = HB. 472, 6; N. 45, 3 = HB. 486, 3; N. 47, 6 = HB. 170, 10. Daß aber andererseits bei der Übersetzung neben Pers. 76 doch auch Pers. 78 benützt wurde, erhellt aus N. 33, 3,[1]) welche Strofe sich zwar in Pers. 78 (f. 48 v.), nicht aber in dem entsprechenden Gasel 439 des Pers. 76 wiederfindet. Außerdem zeigt sich der Einfluß von Pers. 78 in der schon früher[2]) angedeuteten Tatsache, daß in der ursprünglichen Reihenfolge der Nachbildungen mehrfach Stücke aufeinander folgen', die auch in dem nach Versmaßen angeordneten Pers. 78, nicht aber in Pers. 76 beieinander stehen: so stehen N. 5 und 6 (= HB. 144 und 295; Pers. 76: Gas. 110 und 252) in Pers. 78 auf f. 7 und 8; N. 12 und 13 (= HB. 400 und 292; Pers. 76: Gas. 348 und 251) in Pers. 78 auf f. 40 und 73; N. 21 und 22 (= HB. 81 und 503; Pers. 76: Gas. 31 und 479) in Pers. 78 auf f. 50 und 51; N. 31 und die in PlR. fehlende Nr. 32 der Nachbildungen des Plat. 15 (= HB. 570 und 235; Pers. 76: Gas. 510 und 190) in Pers. 78 auf f. 82 und 81; N. 37 und 38 (= HB. 197 und 472; Pers. 76: Gas. 179 und 420) in Pers. 78 auf f. 4 und 5; N. 45–47 (= HB. 486, 3, 170; Pers. 76: Gas. 433, 6, 172) in Pers. 78 auf f. 30, 31, 29.

Es ergibt sich demnach als Grundlage für Platens Nachbildungen diejenige Rezension des Hafistextes, welche Pers. 76 in seiner ursprünglichen Gestalt darbietet (d. h. ohne die Lesarten und Zusätze, die Platen selbst 1823 nach Hammers Kodex[3]) und der vorläufig unbekannte spätere Benutzer nach der Kopie des *Murschid Schîrâzî*[4]) darin nachgetragen hat). Und da Pers. 78 lediglich einen Auszug aus Pers. 76 in jener Urgestalt darstellt, so stimmt er hinsichtlich der Lesarten natürlich meist genau mit diesem überein.[5])

[1]) D. i. HB. 489, 2. Im übrigen ist aber N. 33 = HB. 490; die Strofe ist wohl nur wegen der Gleichheit des Reims *(–âh)* hier hereingeraten.
[2]) Vgl. Studien VII, 290, Anm. 1. [3]) Vgl. Studien VII, 284 f. [4]) Vgl. Studien VII, 279, Anm. 3. [5]) Nur bei den ersten Stücken des Diwans, die er sich schon im Herbst 1821 aus dem Göttinger Kodex abgeschrieben hatte (vgl. Studien VII, 277), scheint Platen gelegentlich die Lesarten dieses Kodex in Pers. 78 aufgenommen zu haben; ein solcher Fall liegt z. B. vor in der Strofe HB. 6, 2 (= N. 20, 2): vgl. darüber unten meine Bemerkung zu der Stelle. – Da Platen (vgl. Studien VII, 279) seine Abschrift vermutlich nach Pers. 67, der Seoner Handschrift, angefertigt hat, so dürfte der Grundtext der Nachbildungen im allgemeinen zugleich mit Pers. 67 identisch sein.

Ich übersetze nun also im folgenden nach dem soeben eruierten Grundtext von neuem diejenigen Stücke des Hafis, welche Platen nachgebildet hat, und zwar genau in der Reihenfolge, die Plat. 15 zeigt, also mit der „Gasele nach Hafis" beginnend. Ich gebe im allgemeinen auch von den einzelnen Gaselen nur diejenigen Beits, die Platen übersetzt hat;[1]) nur in einzelnen Fällen, wo mir dies des besseren Verständnisses halber wünschenswert erschien, übersetze ich auch solche Strofen, die Platen weggelassen hat, schließe diese dann aber in eckige Klammern ein. Die Beits numeriere ich nach HB. Überall da, wo der Platens Nachbildungen zugrunde liegende persische Text so von HB. abweicht, daß dadurch eine andere Übersetzung bedingt wird, gebe ich die Lesart jenes Grundtextes in der Anmerkung in Transkription; unbedeutendere Varianten verzeichne ich, um eben jene Text-Rezension[2]) zu charakterisieren, gelegentlich, doch ohne Konsequenz. Meine Übersetzung erstrebt nur eine möglichst wort- und sinngetreue Widergabe des Urtextes, ohne alle ästhetischen Rücksichten, klingt also natürlich oft sehr prosaisch; auch die Wortstellung des Originals ist, soweit es irgend anging, bewahrt. Alles Fremdartige ist ebenfalls in den Anmerkungen nach Möglichkeit erläutert, so daß diese zugleich als Kommentar zu Platens Nachbildungen dienen und bis zu einem gewissen Grade einen Ersatz bilden können für die vorläufig verschollenen Anmerkungen, welche der Dichter ursprünglich seiner Arbeit beigegeben hatte.[3])

„Gasele nach Hafis" = HB. 207 = HR. I, 542 ff.[4]) — Pers. 76: Gas. 169; Pers. 78: f. 17; Pers. 80: II, f. 26 r (Nr. 39). — Zu Str. 1, 2, 4 vgl. Daumer[5]) I, 80.

Metrum: ◡–◡–, ◡◡– –, ◡–◡–, ◡◡ +[6])
(Mudschtaththt i muthamman i machbûn i maksûr).

---

[1]) Und zwar auch diese genau in der Reihenfolge von N. Es scheint dies umsomehr angebracht, als sich gelegentlich (z. B. bei HB. 486) nachweisen läßt, daß Platen in den beiden Anthologien Pers. 78 und Pers. 80, die er aus Pers. 76 auszog, die Beits jedesmal wieder anders angeordnet hat. [2]) Diese Rezension des Hafistextes, d. h. also diejenige des Pers. 76, und wahrscheinlich (vgl. vorige Seite, Anmerk. 5) zugleich des Pers. 67, scheint mir nicht selten bessere Lesarten zu bieten als HB. und HR., d. h. Sûdî. Pers. 67 ist, nach Aumer S. 23, a. d. 1522, also auch nur 133 Jahre nach Hafis' Tod geschrieben, somit um ein volles Jahrhundert älter als Sûdî. [3]) Vgl. Studien VII, 303. [4]) Ein Frühlingsgedicht, das in der (von Platen nicht übersetzten) Schlußstrofe in eine leise Mahnung ausläuft, dem Dichter sein Gehalt auszuzahlen (vgl. Studien VII, 423, Anm. 3), damit er die Jahreszeit recht genießen könne. [5]) Ich zitiere nach der (von J. Stern besorgten) Reclamschen Ausgabe. [6]) Mit + bezeichne ich die überlange Silbe am Schlusse des *misrâ'*.

Reim: *-îd.*

1. Eingetroffen ist die Freudenbotschaft: „Gekommen ist der Lenz,[1]) das Grün ist hervorgesproßt." Das Gehalt – wenn es eingeht, ist seine Verwendung: Rosen und Fruchtsaft.[2])

2. Vogelgezwitscher hat sich erhoben: wo ist Ente[3]) und[4]) Trunk? Klagen hat die Nachtigall befallen:[5]) den Schleier der Rose – wer hat ihn weggezogen?[6])

4. Vom Gesicht des rosenwangigen[7]) Schenken eine Rose pflücke du heute, da rings um die Wange des Gartens der Bart der Veilchen hervorgesproßt ist.

7. So sehr hat das Kokettieren des Schenken das Herz mir geraubt,[8]) daß mit irgend einem anderen ich keine Lust habe zur Konversation.[9])

6. Findet Geschmack[10]) an den paradiesischen Früchten[11]) einer, der[12]) in den Kinn-Apfel[13]) eines Gesellen[14]) nicht[15]) gebissen hat?

9. Beklage dich nicht über Bedrängnis; denn auf dem Pfade des Suchens[16]) gelangte [noch] nie zu einem Genuß, wer nicht [zuvor] eine Last ertrug.

10. Um Gott! Hilfe![17]) o Führer auf dem Wege zum Allerheiligsten;[18]) denn nicht ist bei der Wüste der Liebe ein Ende sichtbar.[19])

---

[1]) < *o.* [2]) *nabîd,* sonst meist für „Dattelwein" gebraucht; die arabischen Lexikographen sagen, daß das Wort jedes beliebige Getränk, mit Ausnahme des Traubenweins, bezeichnen könne, Jacob (S. 9) meint indes, daß es in diesem Gasel, wo es im Reim steht, „sicher den Traubenwein bezeichnet". [3]) D. h. entenförmige Weinflasche: vgl. Jacob S. 14. [4]) *bat o scharâb.* [5]) *fitâda.* [6]) D. h. wer hat die Rosenknospe zum Aufblühen gebracht? [7]) *sâkî i gul-ruch.* [8]) *zi dast rubûd.* [9]) *guft o schinîd,* wörtlich „Sprechen und Hören". [10]) *dhauk,* zugleich ein term. techn. der Mystiker: „die durch göttliche Gnade (nicht durch Studium) erlangte Fähigkeit zur Unterscheidung des Falschen vom Wahren" (vgl. Vullers s. v.). [11]) Von diesem ist im Koran viel die Rede, so z. B. Kor. LV, 68: „In den beiden [Paradiesen] gibt es Obst und Dattelpalmen und Granatäpfel." [12]) *kasê ke.* [13]) D. h. in das einem Apfel vergleichbare Kinn: appositionelle *Idâfat* nach SSh. § 16, I, 1. Dasselbe Bild N. 28, 2 = HB. 494, 4. [14]) *schâhid,* eigentlich „Anwesender", dann übertragen „Buhlgenosse". [15]) So *(na gazîd)* in allen mir zugänglichen Texten. Ich vermute indes, daß statt *na* vielmehr *bi-* zu lesen ist; dann wäre der Sinn: wer einmal in einen solchen Kinnapfel gebissen hat, der findet nicht einmal an den Früchten des Paradieses mehr Geschmack. Vgl. N. 2, 6 = HB. 5, 8. [16]) Diese und die folgende Strofe sind voller Anspielungen auf die Redeweise der *mardân i râh* (Männer des Wegs), d. h. der Sûfis (vgl. Studien VII, 396). Im *Mantik at-teir* des *Farîd-ad-dîn Attâr* heißt die erste Station auf dem Wege der pilgernden Vögel *wâdî i talab* „das Tal des Suchens": vgl. Pendn. S. 172. – In Wirklichkeit spricht hier Hafis, wie meistens oder immer, von der irdischen Liebe. [17]) *madad* – „this therm is employed by Jalâlu'ddîn to denote the perpetual replenishment of the phenomenal world by a succession of emanations from the Absolute." (Nicholson, Shamsi Tabrîz S. 216.) [18]) *haram:* so heißt auch der mekkanische Tempelbezirk; es wird hier also nebenbei noch auf den *haddsch,* die Pilgerfahrt nach Mekka, angespielt. [19]) Vgl. HB. 85, 6ff.; HB. 170, 3 = N. 47, 5. Der Weg nach Mekka führt ebenfalls durch die Wüste!

12. Keine Rose pflückte aus dem Garten der Wünsche mein Herz; [1]) vielleicht hat der Hauch der Noblesse [2]) in jener Luft [3]) nicht geweht. [4])

N. 1 = HB. 8 = HR. I, 24 f. [5]) – Pers. 76: Gas. 2; Pers. 78: f. 6 v; Pers. 80: I, 12 r (Nr. 19). – Vgl. Browne II, 27 f.

Metrum: ᴗ – – –, ᴗ – – –, ᴗ – – –, ᴗ – – –

(Hazadsch i muthamman i sâlim).

Reim: – *â râ.*

1. Wenn jener Schiraser Türke [6]) unser Herz annimmt, [7]) so verschenke ich um sein Hindu-Schönheitsmal [8]) Samarkand und Buchârâ. [9])

3. O Jammer, daß diese schelmischen, süß-tuenden, stadtverwirrenden [10])

---

[1]) *zi bostân i ârzô dil i man.* [2]) *murûwat:* dieses Wort, das zugleich den Begriff der Freigebigkeit einschließt, führten besonders die Araber der Heidenzeit viel im Munde; vgl. Ignaz Goldziher, Muhammedanische Studien I, 1 ff. [3]) *dar ân hawâ:* ein Wortspiel, da *hawâ* zugleich „Luft" und „Liebe" bedeutet. [4]) Wohl ebenfalls (vgl. o. S. 152, Anm. 4) eine Anspielung auf das rückständige Gehalt: Hafis findet es unnobel, daß ihm dies so lange nicht ausgezahlt wird. [5]) Ein Trinklied, nach Edward G. Browne (A year amongst the Persians S. 258) „perhaps the best known of his [Háfiz'] poems". Nach Strofe 8 (von Platen nicht übersetzt), wo sich der Dichter als Greis *(pîr)* bezeichnet, ein Altersgedicht. Vgl. noch Studien VII, 415. 422. [6]) D. h. jener hübsche Bursche aus Schîrâz; vgl. Studien VII, 419, Anm. 2. Da die Türken auch im Orient für grausam gelten, so verbindet sich mit dem Begriff körperlicher Schönheit zugleich der der Grausamkeit, was bei der naturgemäß meist unerwidert bleibenden homosexuellen Liebe sehr gut paßt. Andererseits enthielt die Bevölkerung von Schîrâz gewiß auch wirklich türkische Elemente, so daß – wie Sûdî richtig bemerkt – auch ein wirklicher Türke gemeint sein könnte. Vgl. dazu noch N. 32, 5 = HB. 566, 7; N. 39, 2 = HB. 323, 2. [7]) *ba dast ârad,* wörtlich „zur Hand nimmt". [8]) Das Schönheitspflästerchen (*châl,* vgl. darüber Philipp S. 23) spielt in der persischen Poesie eine große Rolle; vgl. z. B. noch HB. 30, 3; 222, 8; 398, 9. Es scheint bei den Hindus besonders beliebt gewesen zu sein. [9]) Über die Anekdote von Hafis' Gespräch mit Timur, die sich an diese Strofe knüpft, vgl. Studien VII, 435. Über die Art, wie Hafis sich dabei aus der Schlinge zog, gibt es übrigens verschiedene Versionen: eine andere z. B. bei Hammer I, 14.) – Ganz ähnlich sagt einmal Carl Michael Bellman (vgl. Studien VII, 421):

Nej, sa' jag till danske kungen,
Jag tar inte Köpenhamn,
Hvarken kronan eller pungen —
Iag tar hellre Cloris famn.
(Fredmans Testamente, Nr. 101.)

[10]) Nämlich durch ihre Schönheit, für welche die ganze Stadt in Liebe entbrennt. – In der türkischen Literatur bilden die *Schehirengîz-* [d. h. Stadterreger-] Bücher, in denen die hübschen Burschen bestimmter Städte aufgezählt und geschildert werden, eine eigene Literaturgattung; das älteste ist das des *Mesîhî* († 1512) für Adrianopel; vgl. Paul Horn, Or. Lit. S. 274.

Lôlîs [1]) [uns] genau so die Geduld aus der Seele [2]) raubten, wie die Türken den Plünderungstisch. [3])

2. Gib, Schenke, den bleibenden Wein, [4]) denn im Paradiese wirst du nicht finden die Ufer des Ruknâbâd [5])-Gewässers und den Rosenhain von Musallâ. [6])

4. Über unsere unvollkommene Liebe ist die Eleganz des Trauten erhaben: Wasser [7]) und Schminke und Schönheitsmal und Bartflaum – bedarf dessen ein schmuckes Gesicht?

6. Ich habe von jener täglich wachsenden Schönheit, die Yûsuf [8]) hatte, gewußt, daß Liebe aus dem Vorhang der Schamhaftigkeit Zuleichâ [9]) hervortreibt.

N. 2 = HB. 5 = HR. I, 14f. [10]) – Pers. 76: Gas. 13; Pers. 78: f. 2 v; Pers. 80: II, 34 v (Nr. 8).

Metrum: – ◡ – –, – ◡ – –, – ◡ –

(Ramal i musaddas i mahdhûf).

Reim: *– âm râ.*

1. He, Schenke, steh auf und schenke ein ins Glas: Staub tu aufs Haupt [11]) dem Kummer der Tage.

---

[1]) Die Lôlîs waren fahrende Bettelmusikanten, übel beleumundet, nach Sûdî von brünettem – also keinesfalls türkischem – Typus; vielleicht wirklich, wie V. v. Rosenzweig (HR. I, 746f.) angibt, ein Zigeunerstamm. Sie kommen bei Hafis nicht selten vor: z. B. HB. 308, 1; 322, 6. Vgl. noch Studien VII, 419. [2]) *dschân.* [3]) *chwân i yaghmâ*, ein nach türkischer Sitte bei gewissen Gelegenheiten aufgestelltes Buffet, das dann in ähnlicher Weise gestürmt wurde, wie dies auch in Europa in analogen Fällen geschieht. Ob hier, wie V. v. Rosenzweig (I, 747; woher?) angibt, auf eine speziell beim türkischen Militär übliche Sitte angespielt wird, lasse ich dahingestellt. [4]) D. h. den noch übrigen Wein. – Nach mystischer Terminologie (vgl. Rasmussen S. 68) ist jedoch der Wein als das Symbol der göttlichen Liebe zu fassen, und kann so als der „bleibende", d. h. ewige Wein bezeichnet werden. [5]) Der Ruknâbâd-Bach, im Norden von Schîrâs, bei dem Engpaß *Allâhu-akbar* entspringend, verdankt angeblich seinen Namen dem Bôyiden *Hasan Rukn-ad-doulat,* der im 10. Jahrhundert sein Wasser nach Schîrâs hineingeleitet (Jackson S. 323) und seine Ufer mit Anlagen geschmückt haben soll. Es bleibt indes zu beachten, daß *Fârs* nie zum speziellen Herrschaftsgebiet des *Rukn-ad-doulat* gehört hat, dem vielmehr die Nordwest-Provinzen *(Rei, Hamadân* und *Ispahân)* zufielen. [6]) Eigentlich „Gebetsplatz": eine Promenade im Norden von Schîrâz. [7]) D. h. hier wohl: Toilettewasser. [8]) Der Josef der hebräischen Sage. [9]) So hieß nach der muslimischen Sage Putiphars Frau. Der Koran (XII, 23) selbst nennt sie nur: „die, in deren Haus er [Yûsuf] war". [10]) Ein Trinklied, zugleich Ausdruck der Befriedigung über glückliche Liebe. [11]) D. h. begrab ihn.

5. Der Weh-Rauch [1]) meines klagenden [2]) Busens entzündete diese rohen [3]) Erstarrten. [4])

6. Mitwisser des Geheimnisses meines besessenen [5]) Herzens sehe ich keinen [6]) unter Vornehmen und Gemeinen.

7. Bei der Herzensruhe [7]) ist mein Gemüt vergnügt, die aus meinem Herzen auf einmal [8]) die Ruhe genommen hat.

3. Mag's auch üblen Namen bedeuten bei den Klugen: wir fragen nichts nach Schande und Namen. [9])

8. Nicht schaut wieder nach der Zypresse auf der Au jeder, der [einmal] jene silberleibige Zypresse [10]) gesehen hat.

9. Übe Geduld, Hafis, Tag und Nacht: endlich eines Tags [11]) findest du deinen Wunsch. [12])

N. 3 = HB. 155 = HR. I, 410f. – Pers. 76: Gas. 197; Pers. 78: f. 11 v; Pers. 80: I, 13 r (Nr. 20). – Vgl. Jackson S. 330.

Metrum: – – ◡, ◡ – ◡ –, ◡ – –

(Hazadsch i musaddas i achrab i makbûd i mahdhûf).

Reim: *– âr chwasch na bâschad.*

1. Rosen ohne die Wange des Trauten sind nicht schön; ohne Wein ist der Frühling nicht schön.

4. Das Tanzen [13]) der Zypresse und die Ekstase [14]) der Rose – ohne die Stimme der Tausendtönigen [15]) ist's nicht schön.

---

[1]) D. h. das wie ein Rauch aus meinem [liebe-] glühenden Herzen aufsteigende Weh und Ach. Dasselbe Bild auch HB. 469, 7. [2]) *nâlân.* [3]) D. h. „nicht gar gekochten": die Sûfîs bezeichnen mit dem hier gebrauchten Worte *(châm)* den Uneingeweihten, den Exoteriker; vgl. Rasmussen S. 72f. Hafis meint hier wohl in Wirklichkeit die in die Geheimnisse der sinnlichen Liebe nicht Eingeweihten. Vgl. noch N. 8, 1 = HB. 532, 1, sowie auch HB. 81, 2. [4]) Bedeutung der ganzen Strofe etwa: Meine Umgebung ward durch meine Liebesglut angesteckt. [5]) *ṣcheidâ,* eigentl. „dämonisch", zu aram. *schêdâ* „Dämon" (das Wort stammt in letzter Linie von assyr. *schêdu* „Stierkoloß"). Vgl. Th. Nöldeke, Pers. Stud. II, 42. [6]) Das *râ* am Schlusse der Strofe gehört trotz der dazwischen geschobenen Satzteile zu *kas.* [7]) D. h. bei dem Geliebten (vgl. HB. 469, 4); daß indes diese Bezeichnung des Geliebten durchaus nicht immer zutrifft, zeigt der Dichter selbst, indem er mit dem Worte spielt. – Herzensruhe *(Dil-ârâm)* hieß auch der Sage nach eine Geliebte des Sâsâniden *Bahrâm V. Gôr:* vgl. WÖD. (Jub.-Ausg.) S. 84. [8]) *yak-pâra,* eigentl. „an einem Stücke". [9]) Diese Denkungsart ist ganz sûfisch: „dem Mann des Wegs [d. h. dem Sûfî; vgl. Studien VII, 396] kommt weder Name noch Schande von den Leuten," sagt *Farîd-ad-dîn* (Pendn. S. 63). [10]) D. h. den Geliebten. [11]) *âkibat rôzê bi-yâbî.* [12]) D. h. was du wünschest. [13]) Dieses Bild erscheint uns zunächst etwas seltsam; es ist aber zu bedenken, daß das Tanzen der Orientalen viel weniger hüpfend ist als bei uns, und daher viel eher mit dem Hinundherwogen einer vom Winde bewegten Zypresse verglichen werden kann. Hier ist wohl, wie das unmittelbar folgende Bild von der Ekstase der Rose nahelegt, an den mystischen Tanz der Derwische (vgl. Horn S. 162) zu denken. [14]) Eigentl. „Zustand" *(hâlat;* vgl. Dozy s. v.). [15]) D. h. der Nachtigall; auch z. B. im Finnischen heißt die Nachtigall *sata-kieli,* d. h. Hundertzunge.

3. Beim zuckerlippigen, rosenleibigen Trauten – ohne Kuß und Umarmung ist's nicht schön.

6. Der Rosen- und Weingarten [1]) ist schön; jedoch ohne die Gesellschaft des Trauten ist er nicht schön.

N. 4 = HB. 341 = HR. II, 142 f. [2]) – Pers. 76: Gas. 291; Pers. 78: f. 20; Pers. 80: I, 11 v (Nr. 18).

Metrum: ◡–◡–, ◡◡––, ◡–◡–, ◡◡–

(Mudschtaththth i muthamman i machbûn i maktû').

Reim: ***–ân az ân ârid.***

1. Komm, denn ich wittere Hoffnung [3]) für meine Seele von jenen Wangen; denn ich fand für mein Herz ein Zeichen [4]) von jenen Wangen.

2. Die Bezeichnungen, welche man von den Huris [5]) in den [Koran-] Kommentaren gebraucht, von [ihrer] Schönheit und Güte – du erfragst ihre Erklärung von jenen Wangen.

3. Im Lehm [6]) blieb [7]) der Wuchs der Fichten-Zypresse [8]) vor jener Statur; beschämt geworden ist [9]) die Rose des Rosengartens vor jenen Wangen.

4. In Scham geriet [10]) der Körper des Jasmins vor jenem Leib; [11]) in Ärger versetzt [12]) ward das Herz des Judasbaums [13]) durch jene Wangen.

---

[1]) ***bâgh i gul o mul.*** [2]) Ein echtes ***ghazal,*** d. h. Süßholzgeraspel. [3]) ***bôy,*** eigentlich „Duft"; vgl. dazu auch N. 26, 4 = HB. 432, 8. [4]) Vgl. N. 47, 3 = HB. 170, 2. [5]) ***zi hûrân.*** Nach muhammedanischem Glauben finden die Seligen im Paradies außer anderen Genüssen auch schöne Mädchen zur Gesellschaft. Von diesen heißt es u. a., sie seien ***ahwar,*** d. h. mit Augen begabt, bei denen die tiefschwarze Pupille sich von dem glänzenden Weiß des übrigen Auges besonders effektvoll abhebt. Der arabische Plural zu ***ahwar*** lautet ***hûr;*** diesen gebrauchen die Perser als Singular und bilden dazu ihrerseits einen Plural ***hûrân,*** sowie eine Ableitung ***hûrî*** [woher unser „Huri"] – in späteren Zeiten die gewöhnlichste Form. Vgl. Koran LII, 20: „Und wir (Allâh) vermählen sie (die Seligen) mit Schwarzäugigen, Großäugigen ***(bi hûrin înin)***"; ferner Koran LV, 70, 72, 74: „In ihnen (den Paradiesen) sind gute, schöne (scil. Mädchen) . . . schwarzäugige ***(hûrun),*** in den Zelten gehaltene (d. h. intakte) . . . weder Mensch noch Dämon ***(dschânn,*** „Genius") hat sie zuvor defloriert." [6]) D. h. am Boden. Vielleicht ist indes statt ***ba gil*** zu lesen ***bakil,*** was als eine zwar von den Wörterbüchern nicht verzeichnete, aber an sich sehr wohl mögliche adjektivische Ableitung von arab. ***bakala*** „stulte atque insulse locutus fuit" zu betrachten wäre. Der Sinn wäre dann: „Verwirrt, stammelnd blieb der Wuchs usf." [7]) ***bi-mând.*** [8]) ***sarw i nâz,*** nach den Wörterbüchern eine Zypressenart mit nach allen Seiten auseinanderstehenden Zweigen; vgl. unten N. 13, 1. [9]) ***schudast.*** [10]) ***raft.*** [11]) Weil er nämlich von zarterem Weiß ist als der Jasmin. [12]) ***nischast.*** HB.'s Lesart: ***ba chûn tischna*** „nach Blut durstig" ist metrisch unmöglich, und dem Sinne nach unwahrscheinlich; HR. weicht hier ausnahmsweise von HB. ab und liest, ähnlich wie Platens Text, ***ba chûn nischasta.*** – Die von den Wörterbüchern nicht verzeichnete Bedeutung „Herzeleid", „Ärger" für ***chûn*** (eigentl. „Blut") ist bei Hafis nicht ganz selten; sie findet sich z. B. auch HB. 1, 2 (= N. 17, 2); 490, 7 (vgl. im Deutschen: „böses Blut"). Der Ärger entspringt hier aus dem Neid. [13]) ***arghawân,*** ein

5. Erlangt hat der China-Nabel[1]) den Moschus-Duft[2]) aus jenem Lockenhaar; das Rosenwasser hat solchen Duft[3]) gefunden von jenen Wangen.

6. Aus Liebe zu deinem Gesichte ward die Sonne in Schweiß gebadet, dünn der Neumond des Himmels[4]) vor jenen Wangen.

N. 5 = HB. 144 = HR. I, 380 ff.[5]) – Pers. 76: Gas. 110; Pers. 78: f. 7 r; Pers. 80: II, 41 r (Nr. 18). – Zu Str. 5 vgl. Daumer II, 29.

Metrum: ◡ – – –, ◡ – – –, ◡ – – –, ◡ – – –

(Hazadsch i muthamman i sâlim).

Reim: –*ân dârad.*

1. Einen Götzen hab' ich, der rings um Rosen aus Hyazinthen ein Baldachin hat;[6]) der Lenz seiner Wangen hat einen Bart im Blute des Judasbaums.[7])

---

in Vorderasien verbreitetes Kulturwort für „Purpur" (letzte Quelle assyr. *argamannu),* bezeichnet in Persien den purpurrot blühenden Judasbaum *(Cercis siliquastrum),* dessen Blüten zum Rotfärben dienen und der – s. z. B. Browne, A year amongst the Persians S. 259 – gerade in der Gegend von Schiras häufig vorkommt. Vgl. noch Jacob S. 12.

[1]) D. h. der Moschusbeutel des in China vorkommenden Moschushirsches. [2]) *bôy i muschk.* [3]) *bôy i tschunân.* [4]) *nizâr mâh i nou i âsmân.* [5]) Ein etwas überschwengliches Liebesgedicht; wie aus Str. 4 hervorgeht, improvisiert in einem privaten Salon *(madschlis),* nicht in der Kneipe: man beachte auch, daß hier nirgends der Schenke erwähnt wird. [6]) D. h. dessen einer Rose vergleichbares Gesicht von hyazinthenartigem Kraushaar umgeben ist. Auch in *Fritiofs Saga* heißt schön Ingeborgs Haar

ett nät af guld kring ros och lilja.

[7]) D. h. wohl: die Wangen sind purpurfarben, so daß sich der Bart davon abhebt, wie von dem purpurroten Farbstoff, der aus den Blüten des Judasbaums gewonnen wird (s. vorige Seite, Anm. 13). Die Vorstellung, daß das (Haupt- oder Bart-) Haar selbst purpurfarben sei, findet sich zwar bei den Hebräern (Cant. 7, 6: *πλόκιον κεφαλῆς σου ὡς πορφύρα [argamân]),* nicht aber, soweit ich sehe, bei den Persern, die dagegen die Hautfarbe der Wangen dem *arghawân* zu vergleichen lieben (vgl. N. 4, 4 = HB. 341, 4; N. 42, 3 = HB. 551, 4), während sie für die Beschreibung der Farbe des Bartes gern allerlei schwarze Vergleichsobjekte (z. B. Moschus, Ameisen u. dgl., doch vgl. auch N. 34, 2 = HB. 262, 4) heranziehen. – Platens Flieder-Traube ist jedenfalls irrig, da der Judasbaum keine Trauben, sondern Schoten trägt. – V. v. Rosenzweigs Übersetzung dieser Stelle beruht darauf, daß *chatt* (eigentl. „Strich") nicht bloß den Flaum-Strich im Gesicht junger Burschen, sondern vor allem auch den Feder-Strich, das Schriftstück bezeichnet (vgl. HR. I, 794): *chattê ba chûn i arghawân,* wörtl.: „ein Strich im (oder: zum) Blute des Judasbaums", könnte also zur Not auch „ein Todesurteil gegen den Judasbaum" sein. Möglicherweise hat der Dichter diesen Doppelsinn beabsichtigt.

2. Der Bartflaum-Staub [1]) hat die Sonne seiner Wange verhüllt: o Herr, ewiges Dasein [2]) gib ihm, der ewige Schönheit hat.

5. Als ich ein Liebender ward, sprach ich: „Ich habe das ersehnte Kleinod davongetragen.“ Wußt' ich denn,[3]) was dieses Meer für unendliche [4]) Wogen hat?

7. Von der Zypresse deines herzgewinnenden Wuchses laß mein Auge nicht verbannt sein: setze sie an diesen Quell, [5]) der brav fließendes Wasser [6]) hat.

4. Um Gott, verschaff mir mein Recht von ihm, o Präsident des Salons, da er mit einem anderen [7]) Wein getrunken hat, und bei mir einen schweren Kopf hat.

N. 6 = HB. 295 = HR. II, 40f. [8]) – Pers. 76: Gas. 252; Pers. 78: f. 8 r; fehlt in Pers. 80.

Metrum: ◡– – –, ◡– – –, ◡– – –, ◡– – –

(Hazadsch i muthamman i sâlim).

Reim: *–âr âchir.*

1. He, Herz, wie lange vergießest du mir Blut? Vor dem Auge [9]) schäme dich endlich! Du auch, o Auge, tu einen Schlaf: unsern [10]) Wunsch erfülle endlich!

2. Ich bin's, o Herr, der von seinem [11]) Lippen-Rubin [12]) einen Kuß sucht: [13]) das Gebet der Morgenzeit – hast du gesehen, wie es zur Wirklichkeit geworden ist endlich?

3. Den auf Religion und Ende bezüglichen [14]) Wunsch gewährte mir der Nahrunggeber: [15]) meinem Ohr die Stimme der Leier zuerst, meiner Hand die Locke des Trauten endlich.

7. Ein Götze wie der Mond hat das Knie gebeugt, einen Wein wie Purpur in der Hand. [16]) Du [aber] sagst: „Ich tue Buße“, [17]) Hafis? Vor dem Schenken schäme dich endlich! [18])

---

[1]) D. h. der schwärzlichem Staub vergleichbare Bartflaum. [2]) *bakâ i dschâwidân.* – Ist hier vielleicht an die „unsterblichen Jünglinge“ *(wildânun muchalladûna)* gedacht, die nach dem Koran (z. B. LVI, 17) die Seligen im Paradies erwarten? [3]) *tsche dânistam.* [4]) *bê-karân.* [5]) D. h. an mein Auge: Wortspiel mit *tschaschm* „Auge“ und *(sar-) tschaschma* „Quell“. [6]) *âb i rawân,* was auch „Seelen-Wasser“ bedeuten kann: gemeint sind natürlich, so oder so, die Tränen. [7]) *dîgarê.* [8]) Kneiplied, in befriedigter Stimmung, weil der Dichter in der Liebe das Ziel seiner Wünsche erreicht hat. Die (nicht übersetzten) Strofen 4 und 5 richten sich offenbar gegen einen Plagiator. [9]) So nach Brockhaus' Interpunktion, die mir richtig scheint. [10]) *murâd i mâ.* [11]) D. h. des Geliebten. [12]) *ke az la'l i lab i ô.* [13]) *mê dschôyam.* [14]) *murâd i dînî o ukbî,* diese Lesung und Übersetzung würde etwa Platens Text entsprechen. Letzterer ist aber hier sicher verderbt; es ist mit HB., HR. und Wilberforce Clarke zu lesen: *murâd i dunyê o ukbê,* d. h. „den Wunsch für diese und jene Welt“. [15]) *rôzî-dih;* gemeint ist natürlich Gott. [16]) *mei i tschûn-arghawân dar kaf.* [17]) D. h. ich habe mich bekehrt (*touba* gemacht) und damit u. a. auch dem Weine entsagt. Vgl. Jacob S. 3. [18]) Vgl. hierzu auch HB. 357.

N. 7 = HB. 95 = HR. I, 244 f.[1]) – Pers. 76: Gas. 92; Pers. 78: f. 60; Pers. 80: II, 24 v (Nr. 36). – Vgl. Daumer I, 40.

Metrum: —◡——, —◡——, —◡——, —◡—

(Ramal i muthamman i mahdhûf).

Reim: – *â mîram-at.*

1. Mein Fürst, schön gehst du einher, du, zu dessen Füßen[2]) ich sterbe. Mein Türke,[3]) schön schreitest du einher: vor deiner Höhe[4]) sterb' ich.

3. Verliebt und grollend und verlassen[5]) bin ich: die Lippe[6]) des Schenken – wo ist sie? möge er einherschreiten, damit vor seinem zierlichen Wuchs ich sterbe.

5. Du sprachst: „Aus dem Rubin meiner Lippen spend' ich deinem Leiden Arzenei:"[7]) bald an deinem[8]) Leiden, bald an deiner Kur sterb' ich.[9])

6. Schön einherschreitend gehst du: das böse Auge[10]) bleibe deinem Antlitz ferne; ich habe im Kopfe die Idee, daß ich zu deinen Füßen sterbe.

7. Wenn auch Hafis' Platz[11]) in deinem Brautgemach[12]) nicht ist: o, alle Plätze, wo du bist, sind schön; an jedem Platz, wo du bist, sterb' ich.

N. 8 = HB. 532 = HR. III, 110 f.[13]) – Pers. 76: Gas. 487; Pers. 78: f. 76 v; Pers. 80: I, 5 v (Nr. 7).

Metrum: ⏓◡——, ◡◡——, ◡◡——, ——

(Ramal i muthamman i machbûn i maktû').

Reim: – *âmê.*

1. Von jenem Liebeswein, durch den gekocht wird jeder Rohe,[14]) – wenn auch der Monat Ramadân[15]) ist, bring ein Glas!

---

[1]) Die leidenschaftliche, aber, wie es scheint, aussichtslose Neigung des Dichters zu einem Schenken kommt in diesem Gedicht zu ergreifendem Ausdruck. [2]) So ist *sar-â-pâ* (wörtl. „Kopf zu Fuß") hier doch wohl mit Platen, Rosenzweig und Wilberforce Clarke zu übersetzen, obgleich Vullers diese Bedeutung nicht verzeichnet. Da nach dem *Behâr i adscham* (bei Vullers) *sarâpâ dâdan* sermone Sodomitarum soviel wie *gân dâdan* [also paedicari, nicht paedicare!] bedeutet, so könnte man an eine Zweideutigkeit denken; doch scheint mir dies gerade bei diesem tief empfundenen Stück ziemlich ausgeschlossen. [3]) Vgl. oben S. 154, Anm. 6. [4]) D. h. vor deinem hohen Wuchs. [5]) *âschik o randschûr o mahdschûr.* [6]) *lab i sâkî.* [7]) *guftî: az la'l i lab-am dard i to-râ bachscham dawâ;* vgl. N. 39, 6 = HB. 323, 8. [8]) D. h. dem durch dich hervorgerufenen. [9]) D. h. bald vor Schmerz, bald vor Freude. Vgl. N. 24, 1 = HB. 398, 1. [10]) D. h. der sogen. böse Blick, an dessen unheilvolle Wirkung auch die Perser glauben. [11]) Platens Text hat: *gartsche hâfiz dschây,* was aber ohne Zweifel in *gartsche dschây i hâfiz* zu emendieren ist. [12]) *chalwat i wasl,* wörtl. „Kabinet der Vereinigung. [13]) Ein reizendes Kneiplied zur Fastenzeit, worin – besonders auch in den (nicht übersetzten) Strofen 4 und 5 – die pietistische Anmaßung, welche dem Dichter verbieten will, sich nach seiner Art auszuleben, mit feinem Spott zurückgewiesen wird. [14]) Hier spielt der Dichter wieder mit der Sprache der Sûfîs; vgl. oben S. 155, Anm. 4 und S. 156, Anm. 3. [15]) Der

2. Tage ist's her,[1]) daß meine Hand – ich Armer! – nicht griff eines Buchsbaumwuchsigen[2]) Schenkel, eines Silberleibigen Arme.[3])

5. Was klag' ich[4]) über den selbstgefälligen[5]) Asketen? Der Brauch ist,[6]) daß, wenn ein Morgen aufgeht, ihm nachkommt[7]) ein Abend.[8])

6. Wenn mein Trauter dahinschreitet zur Promenade auf der Au, überbring' ihm von mir, o Zephyr-Wind,[9]) eine Botschaft:

7. Jener Kamerad,[10]) der Nacht und Tag reinen Wein schlürft – kommt es dahin,[11]) daß er gedenkt eines Hefen-Schluckers?[12])

N. 9 = HB. 139 = HR. I, 366f.[13]) – Pers. 76: Gas. 186; fehlt in Pers. 78; Pers. 80: II, 5 r (Nr. 5). – Zu Str. 6 vgl. Daumer I, 2; zu Str. 8 Daumer I, 215.

Metrum: ◡–◡–, ◡◡––, ◡–◡–, ◡◡+

(Mudschtathth i muthamman i machbûn i maksûr).

Reim: –*ahand.*

1. Ein ungeschmierter Trunk und ein schöner Schenke – zwei Netze auf dem Weg sind's, aus deren Schlingen [selbst] die Weisen der Welt nicht loskommen.

2. Ich – wenn ich auch verliebt bin und betrunken und liederlich

---

muhammedanische Fastenmonat, während dessen Wein- und Liebesgenuß ganz besonders verpönt war; vgl. Jacob S. 3, ferner Aug. Müller, Der Islam etc. I, 196.

[1]) *rôz-hâ ast.* [2]) Der Buchsbaum *(schimschâd)* gilt den Persern für ganz besonders schlank und schön gewachsen; ähnlich sagt man auch im Schwäbischen: *ein Kerl wie Buchs* (Fischer, Schwäb. Wörterb. I, 1494). [3]) Solcher Brauch – bekanntlich auch den abendländischen Kellnerinnenlokalen nicht fremd – gilt heutzutage z. B. in den Kaffeehäusern von Bagdad. [4]) *gila . . . tsche kunam.* [5]) *chwad-bîn,* eigentl. „selbstbeschauend". [6]) Platens Text hat hier: *rasm ânîst;* doch ist für letzteres Wort natürlich *ân ast* zu lesen. [7]) *dar pei-asch âyad.* [8]) Der Sinn dieses Satzes ist offenbar der des deutschen Sprichworts: Junge Huren — alte Betschwestern. [9]) *bâd i sabâ.* Das arabische *sabâ* bedeutet eigentlich Südostwind *(Eurus);* aber diese Bedeutung ist im Persischen (ähnlich wie es bei uns mit dem griechischen *Zephyr* gegangen ist) allmählich zu der ganz allgemeinen „Lüftchen, sanfter Wind" abgeblaßt, weshalb man im Deutschen recht gut „Zephyr" dafür einsetzen kann. Nach Rasmussen (S. 34) wäre der *sabâ* in Persien speziell ein *foraarsvind.* – Der Wind wird als Liebesbote von den persischen Dichtern sehr gern in Anspruch genommen; vgl. z. B. N. 40, 4 = HB. 246, 8; N. 49, 1 = HB. 9, 1, und in umgekehrter Richtung N. 26, 4 = HB. 432, 8; N. 50, 1–3 = HB. 31, 1–3. [10]) *ân harîfê.* [11]) *buwad âyâ*: ich denke, *âyâ* ist hier einfach als Partic. Praes. (s. SSh. § 52a) zu *âmadan* (kommen) zu fassen. (Ebenso N. 10, 2 = HB. 151, 4: s. u.). [12]) Natürlich *durd-âschâmê,* nicht, wie HB. vokalisiert, *dard i âschâmê!* [13]) In diesem Gedicht werden die Moralisten, die dem Dichter seinen Lebenswandel vorwerfen, mit allerlei (teilweise etwas oberflächlichen) Scherzen heimgeschickt.

und schwarz angeschrieben:[1]) tausend Dank, daß [wenigstens] die Trauten[2]) der Stadt ohne Tadel sind!

3. Den Fuß setze nicht in die Ruine[3]) außer nach den Regeln des Anstands; denn die Bewohner ihres Hofes[4]) sind die Vertrauten des Großkönigs.[5])

6. Betrachte verliebte Bettler[6]) nicht verächtlich; denn diese Leute sind Könige ohne Gürtel[7]) und Chosroen[8]) ohne Krone.

---

[1]) *nâma-siyâh,* wörtl. „buch-schwarz", wohl als Tatpurusha-Kompositum (nach SSh. § 79 A) zu verstehen, dessen erstes Glied lokativisch fungiert, also = „schwarz im Buche", nämlich in dem sogen. *nâma i a'mâl* („Buch der Taten": vgl. Vullers II, 1286), in welchem Engel die guten und bösen Handlungen der Menschenkinder verzeichnen: vgl. dazu noch N. 41, 2 = HB. 469, 3. [Möglich wäre auch die Erklärung von *nâma-siyâh* als umgestelltes Bahuvrîhi-Kompositum (nach SSh. § 80 A, Anm. 1), da auch *siyâh-nâma* in ähnlicher Bedeutung vorkommt. Die Entscheidung hängt davon ab, ob man sich vorstellt, daß die Taten aller Menschen in ein Buch geschrieben werden, oder, daß über jeden einzelnen ein besonderes Buch von verschiedener Farbe geführt wird.] Dieselbe Vorstellung ist bekanntlich auch christlich; schon in einem alten Kirchenlied (*Dies irae* etc.) heißt es:

Liber scriptus proferetur,
In quo totum continetur,
Unde mundus judicetur.

[2]) D. h. die jungen Burschen. Ein ähnlicher Gedanke findet sich auch N. 43, 4 = HB. 22, 5. [3]) D. h. ins Weinhaus; vgl. Studien VII, 417. [4]) *dar* bedeutet sowohl „Hof" als „Tür" (vgl. russ. *dwor* „Hof" neben *dwer* „Tür"). Der Dichter spielt hier mit der auch im Deutschen vorhandenen doppelten Bedeutung von Hof: „Hof der Schenke" und „Königshof". [5]) *pâd-schâh.* Man wird kaum annehmen dürfen, daß Hafis hier mit seinen Beziehungen zum Landesherrn renommiert (das wäre jedenfalls nur unter *Abû Ishâk* denkbar gewesen!). Eher ist an die von Jacob (S. 18) erwähnte persische Kneipsitte zu denken, wonach beim Gelage unter die Teilnehmer verschiedene Würden, u. a. auch die eines „Sultan", ausgeteilt wurden. Übrigens pflegt der Dichter auch sonst den Gegenstand seiner Neigung kurzweg seinen Herrn und König zu nennen; vgl. z. B. N. 7, 1 = HB. 95, 1; N. 31, 3 = HB. 570, 6; ferner N. 13, 2 = HB. 292, 2 (wo von einem *pâd-schâh i husn,* d. h. „König der Schönheit" die Rede ist). [6]) *gadâyân i âschikân:* nach SSh. § 21, Anm. 1 muß *âschikân* als appositionell stehendes Substantiv gefaßt werden. [7]) Der Gürtel *(kamar)* gehört in Persien ebenso wie die Krone zu den Attributen des Herrschers — natürlich nur eine bestimmte Art von Gürtel; denn im übrigen wurde *kamar* wie *kulâh* (Hut, „Krone") von jedermann getragen; vgl. Philipp S. 19. [8]) *Chusrou* (griech. *Χοσ(δ)ρόης*) war der Eigenname zweier der berühmtesten Sasaniden-Könige, und ward so im Neupersischen (ähnlich wie im Abendlande *Caesar*) schließlich zu einem Appellativ-Nomen für „König"; vgl. Th. Nöldeke, Gesch. d. Perser u. Araber zur Zeit der Sasaniden S. 151, Anm. 1. — Wegen des Gesichtspunktes, von dem aus der Dichter die Verliebten „Könige" nennt, vgl. außer der vorigen Strofe noch N. 27, 3 = HB. 42, 3; N. 38, 6 = HB. 472, 7.

8. Ein Kerl von Charakter,[1]) ein Hefe schlürfender,[2]) einfarbiger[3]) bin ich, nicht von jenem Gesindel, das blau gekleidet und im Herzen schwarz ist.[4])

N. 10 = HB. 151 = HR. I, 402 f.[5]) — Pers. 76: Gas. 233; Pers. 78: f. 12 r; Pers. 80: I, 25 v (Nr. 40).

Metrum: — — ◡, ◡ — ◡ —, ◡ — —

(Hazadsch i musaddas i achrab i makbûd i mahdhûf).

Reim: —*ast gîrad.*

1. Mein Trauter — wenn er den Pokal mit der Hand ergreift, wird der Götzen-Markt verderbt.[6])

4. Zu seinen Füßen bin ich gefallen unter Wehklagen: kommt es so weit, daß er mir aufhilft?[7])

2. Ins Meer bin ich gefallen, wie ein Fisch, damit der Traute mich mit der Angel fange.

3. Jedermann, der sein Auge sah, sprach: „Wo ist die Polizei, die den Trunkenen faßt?"[8])

---

[1]) *ghulâm i himmat:* die oben im Text gegebene scheint mir, trotz Platen, Rosenzweig und Wilberforce Clarke, weitaus die wahrscheinlichste Interpretation dieser schwierigen Stelle. [2]) Platen und Rosenzweig haben *durdî kaschân* als Plural zu einem Kompositum *durdî-kasch* gefaßt; ich sehe indes darin mit Wilberforce Clarke ein Partic. Praes. auf *-ân.* [3]) D. h. ehrlich, einfältig (im guten Sinne): im Gegensatz zu den Sûfîs, die außen blau und innen schwarz sind. Vgl. N. 49, 5 = HB. 9, 6. [4]) V. v. Rosenzweig behauptet (HR. I, 792) im Anschluß an Sûdî, daß mit den Blaugekleideten die Jünger eines Scheichs Hasan *Azrak-pôsch* (d. h. „Blaurock") gemeint seien, die mit einem anderen Orden, dessen Mitglieder sich die Einfarbigen *(yak-rangân)* nannten und dem auch Hafis angehört haben soll, in ständiger Fehde gelebt hätten. Ich halte jedoch das alles für Kommentatoren-Afterweisheit; vgl. Studien VII, 411. — Vgl. auch Sa'dî, Bôstân III, 87, wo sich dieselbe Antithese findet, wie in unserer Strofe. [5]) Ein echtes Süßholz-Gedicht; die (nicht übersetzte) Schlußstrofe (5) klingt sehr mystisch, aber die vier ersten scheinen mir keinerlei mystische Auslegung zuzulassen. [6]) *schikast gîrad,* d. h. „er bekommt einen Sprung"; merkwürdigerweise sagt man auch im Schwäbischen in diesem Sinn: „der Markt wird verstümmelt". (Fischer, Schwäb. Wörterb. II, 1369.) — Die Strofe will besagen: wenn mein Trauter, dieser allerschönste Götze, sich zeigt, so vergeht jedermann die Lust, andere, weniger schöne, zu kaufen, so daß diese also im Preise sinken. [7]) *âyâ buwad* (vgl. oben S. 161, Anm. 11) *ân ke dast gîrad* (wörtl.: „... meine Hand ergreift"). [8]) Strahlende Augen gelten den Persern für ein Kennzeichen der Trunkenheit (vgl. z. B. N. 23, 4 = HB. 548, 5; N. 46, 6 = HB. 3, 8). Der Dichter meint nun: jeder, der das strahlende Auge meines Schönen sieht, muß glauben, er sei betrunken, und ruft daher nach der Polizei.

N. 11 = HB. 358 = HR. II, 188f.[1]) — Pers. 76: Gas. 313; Pers. 78: f. 3 v; fehlt in Pers. 80. — Zu Str. 6 vgl. Remy S. 34.

Metrum: — ◡ — —, — ◡ — —, — ◡ +

(Ramal i musaddas i maksûr).

Reim: *—îl.*

[1. O, deine Wange ist wie das Paradies, und dein Rubin[2]) ist Salsabîl:[3]) dein Salsabîl hat hundert [solche] wie ich[4]) hingeopfert.[5])]

2. Die Grüngekleideten[6]) deines Bartes rings um die Lippe sind[7]) gleich wie Ameisen rings um Salsabîl.

6. Der Pfeil deines Auges hat in einer jeden Ecke meinesgleichen,[8]) hingesunken, hundert Getötete.[9])

5. Mein[10]) Fuß ist lahm, und die Station [noch fern] wie das Paradies; unsere Hand ist kurz und die Datteln sind auf den Palmen.[11])

N. 12 = HB. 400 = HR. II, 296ff.[12]) — Pers. 76: Gas. 348; Pers. 78: f. 40/41; Pers. 80: II, 38 v (Nr. 15). — Vgl. Daumer II, 62.

---

[1]) Ein für unseren Geschmack ziemlich ungenießbares *ghazal.* [2]) D. h. deine rubinfarbene Lippe. [3]) Nach dem Koran ein Quell im Paradies: „Und man wird ihnen [den Seligen] darin [im Paradies] zu trinken geben aus einem Becher [Wein], dessen Beimischung Ingwer *[zandschabîl]* ist; aus einem Quell, namens Salsabîl." (Koran LXXVI, 17. 18.) [4]) *karda tschu* [lies: *tschûn*] *chwad sad sabîl.* [5]) Wortspiel mit *Salsabîl* und *sabîl kardan* (eigentlich: zur frommen Stiftung machen). — Hammer und Rosenzweig haben diese Stelle gänzlich mißverstanden; der Sinn ist: vor Sehnsucht nach deinem Mund sterben hundert Verliebte wie ich. [6]) *sabz-pôschân.* Darunter sind jedenfalls die frisch hervorsprossenden Barthaare zu verstehen. Nach Vullers bedeutet *sabz* auch „schwärzlich" und „bläulich" (vgl. dazu H. Blochmann, The prosody of the Persians S. 30, Anm.). Etwas seltsam bleibt das Bild indes auf alle Fälle. Vgl. auch N. 23, 3 = HB. 548, 4. Möglicherweise steckt in dieser Strofe eine Anspielung darauf, daß es an der oben (Anm. 3) zitierten Koranstelle gleich nach der Erwähnung des Salsabîl weiter heißt: (19) „Und es umkreisen sie unsterbliche Jünglinge — wenn du sie siehst, so hältst du sie für zerstreute Perlen, (20) und wenn du dorthin blickst, so siehst du Komfort und große Pracht, (21) sie [d. h. die Jünglinge, oder die Seligen?] tragen grüne Brokat-Gewänder und Seidenstoffe usf." [7]) *hamtschu môrân and.* Platens Text hat: *hamtschu môr rânand,* „krabbeln gleich wie Ameisen", was aber *metri causa* unmöglich ist. [8]) *mithl i man.* [9]) Ein ähnliches Bild N. 24, 4 = HB. 398, 5; vgl. ferner N. 15, 1 = HB. 63, 1. [10]) *pây i man.* [11]) Bei Schîrâz selbst gibt es keine Dattelpalmen; nur an der Küste des persischen Golfs kommen solche vor: vgl. Wilhelm Geiger, Grundriß II, 382. — Der Sinn der Strofe ist: ich kann das Ziel meiner Sehnsucht nicht erreichen. (Auch im Schwäbischen sagt man, wenn einer über seinen Stand heiraten möchte: „er ist zu kurz dazu".) [12]) Dieses Gedicht dürfte in die Zeit unmittelbar nach der Enttronung des Mubâriz-ad-dîn, also ins Jahr 1358 n. Chr., fallen, wie besonders aus den (nicht übersetzten) Strofen 4 und 5 hervorzugehen scheint; vgl. dazu Studien VII, 430. Vermutlich

Metrum: — — ᴗ, — ᴗ — ᴗ, ᴗ — — ᴗ, — ᴗ —
(Mudâri' i muthamman i achrab i makfûf i mahdhûf).[1]
Reim: *—âr ham.*

1. Beschauung[2]) ward erleichtert, und Kuß und Umarmung auch: fürs Geschick weiß ich Dank, und fürs Schicksal auch.[3])

2. Asket, geh: denn wenn mein Stern aufgeht,[4]) so ist mir das Glas in der Hand, und die Locke des Bildschönen[5]) auch.

3. Wir tadeln keinen wegen Trunkenheit und Liederlichkeit:[6]) der Rubin[7]) der Götzen ist schön, und gutverdaulicher[8]) Wein auch.

6. Das Gemüt der Weltentfremdung[9]) hinzugeben,[10]) ist nicht Weisheit: eine Komposition[11]) verlange[12]) und einen reinen [Wein][13]) bring' auch.

---

ward es improvisiert bei einem Gastmahl zu Ehren eines Wesirs *Burhân-i-mulk-o-dîn* (Str. 11), über den ich freilich sonst nichts beizubringen weiß.

[1]) HB. fälschlich: *Mudschtaththth.* [2]) D. h. das Beschauen der Reize der Schönen. — Als mystischer term. techn. bedeutet das hier gebrauchte Wort *(dîdâr)* „Theophanie"; vgl. Jacob, Diwan Mehmed II. S. 5. [3]) Nämlich für das Schicksal, das dem Regiment des Mubâriz-ad-dîn ein Ende gemacht hat. [4]) Wortspiel mit dem arabischen Wort *tâli'*, das zunächst „aufgehend", dann speziell „Glücksstern" bedeutet. [5]) *nigâr,* wörtl. „Bild". [6]) *ba mastî o rindî.* [7]) Vgl. oben S. 164, Anm. 2. [8]) *chwasch-guwâr;* vgl. dazu Studien VII, 421, Anm. 1. [9]) *tafrika,* eigentl. „Trennung"; ein term. techn. der Mystiker, welche darunter die Abwendung von der diesseitigen und Beschäftigung mit der jenseitigen Welt verstehen; vgl. Freytag s. v. [10]) Wörtl.: „in die Hand zu geben". [11]) *madschmû'a:* ich habe dieses arabische Wort absichtlich mit einem ähnlich vieldeutigen lateinischen Wort wiedergegeben, da mir die Bedeutung an dieser Stelle unsicher bleibt. An und für sich heißt *madschmû'a* einfach „Sammlung"; aber das Wort muß im damaligen Neupersisch irgend eine speziellere konkrete Bedeutung gehabt haben, worüber die mir zugänglichen Wörterbücher keine Auskunft geben. Hammer, Platen und Rosenzweig verstehen darunter, was durchaus möglich, eine Lieder-Sammlung; für diese Auffassung scheint auch HB. 66, 2 zu sprechen (wo indes Wilberforce Clarke *madschmû'a i gul* mit „rose-bud" wiedergiebt). An der Stelle, die uns hier beschäftigt, übersetzt Wilberforce Clarke „tranquillity (of heart)", sagt aber in der Anmerkung, daß das Wort auch „tray (of fruits)", also etwa „Fruchtschale" bedeuten könne. Nun bedeutet *madschmû'* allerdings öfter „(geistig) gesammelt" [vgl. z. B. N. 40, 1 = HB. 246, 1; ferner HB. 235, 7], und der Dichter hat auch hier sicherlich mit dem Gegensatz zu dem vorangehenden *tafrika* (vgl. oben Anm. 9) gespielt. Aber es dürfte zu erwägen sein, ob nicht *madschmû'a* hier zunächst einen Gegensatz zu dem nachfolgenden *surâh,* „reiner (Wein)", bilden soll, daß es also irgend eine Mischung von Wein mit anderen Ingredienzien (wie z. B. Ingwer: vgl. oben S. 164, Anm. 3) bezeichnet. [12]) *bi-chwâh:* an wen diese Aufforderung gerichtet ist, bleibt unklar, da der folgende Imperativ *bi-âr* zweifellos an den Schenken oder aufwartenden Diener geht; sonst könnte man annehmen, daß der Dichter hier sich selbst apostrofiert; vgl. z. B. unten N. 13, 6. 7. Vgl. übrigens auch unten S. 171, Anm. 11. [13]) *surâh-ê:*

7. Auf die Staubigen[1]) der Liebe verstreue seinen Lippenschluck,[2]) damit der Staub rubinfarbig werde und moschusduftig[3]) auch.

9. Da der Glanz der Anemone[4]) und Rose das Geschenk deiner[5]) Schönheit ist — o Wolke der Güte, auf mich Staubigen[6]) regne auch.

N. 13 = HB. 292 = HR. II, 32 f.[7]) — Pers. 76: Gas. 251; Pers. 78 f. 37 r; Pers. 80: I, 10 v (Nr. 16).

Metrum: — — ᴗ, — ᴗ — ᴗ, ᴗ — — ᴗ, — ᴗ +

(Mudâri' i muthamman i achrab i makfûf i maksûr).

Reim: *—ûr.*

1. Wiederum vom Zweig der geraden Zypresse[8]) schlug die geduldige Nachtigall[9]) ihre Kehltöne an: „Das böse Auge[10]) bleibe dem Antlitz der Rose[9]) ferne!"

---

so, und nicht etwa *surâhî* ist zu lesen wegen des Parallelismus zu dem vorangehenden *madschmû'a-ê.*

[1]) D. h. die Bettler; vgl. oben N. 9, 4 = HB. 139, 6. Die Bettler pflegen am staubigen Wege zu sitzen; daher heißen sie auch *châk-nischîn* oder *râh-nischîn;* vgl. N. 19, 2 = HB. 222, 2; ferner HB. 246, 6. [2]) *dschur'a i lab-asch:* so alle mir zugänglichen Texte, auch die Platenschen, obgleich dieser übersetzt, als stünde *lab-at* da. Wilberforce Clarke übersetzt: „a draught of his (Muhammad's) lip", was natürlich mystischer Unsinn ist. Das Pronomen muß sich vielmehr auf den am Schluß der vorhergehenden Strofe erwähnten *surâh* (reinen Wein) beziehen. In den langhalsigen Porzellanflaschen *(surâhî:* vgl. Jacob S. 14), in denen dieser aufbewahrt wurde, wird der Wein, wie in unseren Chianti-Flaschen, oben durch eine dünne Ölschicht gegen den Luftzutritt geschützt gewesen sein. Man kann in Italien heute noch beobachten, wie beim Anbrechen der Flasche zunächst dieses Öl durch einen vorsichtigen Zug mit den Lippen entfernt und natürlich alsbald wieder ausgespien wird; dies scheint man in Hafis' Heimat *dschur'a i lab* genannt zu haben. Der Sinn der Strofe wäre demnach: sogar diese *dschur'a i lab* genügt schon, um den Staub zu färben und zu parfümieren. Die Sitte, einen Schluck Wein auf den Boden zu spritzen, wird übrigens auch sonst bei Hafis erwähnt; vgl. z. B. HB. 144, 10. [3]) D. h. nur im allgemeinen: „wohlriechend"; vgl. Jacob S. 12 f. [4]) *lâla.* Dieses gewöhnlich mit „Tulpe" übersetzte Wort bezeichnet in Wirklichkeit die scharlachrote Anemone, eine persische Frühlingsblume; s. Browne II, 329, Anm. 1. Vgl. auch Paul de Lagarde, Mitteilungen II, 21 ff. [5]) Der Angeredete ist, wie es scheint, der Schenke, jedenfalls, wie aus Str. 10 hervorgeht, noch nicht der Wesir, dessen Lob erst nachher gesungen wird. [6]) Vgl. oben Anm. 1. [7]) Ein Liebesgedicht. Grundgedanke: Ergebung in die Bitternisse der Liebe, da diese von deren Freuden unzertrennlich sind. [8]) *sarw i sahî,* nach den Wörterbüchern eine Zypressenart mit auf zwei Seiten gerade emporstehenden Zweigen. Eine andere Gattung, *sarw i nâz,* wurde oben S. 157, Anm. 8 erwähnt. [9]) Nachtigall und Rose sind Symbole für Liebhaber und Geliebten; vgl. Studien VII, 396. Die Nachtigall ist, ebenso wie die Rose, in Persien sehr häufig; vgl. Wilh. Geiger im Grundriß II, 382. [10]) Vgl. oben S. 160, Anm. 10.

2. O Rose, zum Dank dafür, daß du die Königin der Schönheit bist, gegen die arme Nachtigall tu nicht fernerhin[1]) stolz.

3. Über deine Abwesenheit[2]) beklage ich mich nicht: solange es keine Abwesenheit gibt, schafft[3]) die Anwesenheit[2]) keine Lust.

4. Wenn der Asket auf Huris[4]) und Schlösser[5]) hofft — uns ist das Weinhaus ein Paradies,[6]) und der Traute eine Huri.

6. Wenn die anderen in Wollust und Vergnügungen müßig[7]) und fröhlich sind — uns ist der Kummer um einen Bildschönen[8]) das Elixier der Freude.

5. Trink[9]) Wein zum Ton der Leier und kümmere dich nicht,[10]) wenn[11]) jemand zu dir spricht: „Trink keinen Wein!" Sprich du: „Er[12]) ist der Verzeiher."

7. Hafis, was klagst du über die Nacht[13]) der Trennung? In der Trennung liegt Vereinigung, und in der Finsternis ist Licht.[14])

N. 14 = HB. 20 = HR. I, 50f.[15]) — Pers. 76: Gas. 68; fehlt in Pers. 78 und Pers. 80. — Zu Str. 2 vgl. Daumer I, 35, zu Str. 3 vgl. Daumer II, 17.

Metrum: ◡ — ◡ —, ◡ ◡ — —, ◡ — ◡ —, ◡ ◡ ⏊

(Mudschtathth i muthamman i machbûn i maksûr).

Reim: —*ust.*

1. Bei der Seele des alten Freundes[16]) und bei der Wahrheit[17]) und

---

[1]) *bâ bulbul i schikasta ma kun pêsch az în ghurûr.* Vgl. dazu auch N. 49, 2 = HB. 9, 4. [2]) Der Dichter spielt hier mit der Nebenbedeutung, welche die Wörter *gheibat* „Abwesenheit" und *hudûr* „Anwesenheit" in der Sprache der Sûfîs haben; bei diesen bedeutet nämlich *gheibat* „Ekstase" (vgl. im Deutschen: „weg sein"), und *hudûr,* wie es scheint, etwa „Ruhe in Gott" (vgl. HB. 1, 7). Von der Ekstase der Rose spricht Hafis gern; vgl. z. B. oben N. 3, 2 = HB. 155, 4. [3]) *na damad.* [4]) Vgl. oben S. 157, Anm. 5. [5]) Koran XXV, 11: „Gesegnet sei der, welcher, wenn er will, dir [Muhammed] besseres als das macht: Gärten, an denen Ströme vorbeifließen, und der dir Schlösser baut." [6]) *bahischt ast.* [7]) *fârigh and.* [8]) *nigâr;* vgl. oben S. 165, Anm. 5. [9]) Hier und in der folgenden Strofe redet der Dichter sich selbst an; doch kann Strofe 5 auch als allgemeine Lebensregel gefaßt werden. [10]) *ma chwar ghussa,* wörtl.: iß nicht Kummer. [11]) *gar.* [12]) D. h. Gott. Diese fromme Redensart ist im Original arabisch. Vgl. Koran XXV, 7. [13]) *schab.* [14]) Dieses Paradoxon soll wohl, wie auch Platen annimmt, etwa denselben Gedanken ausdrücken wie Strofe 3 dieses Gedichtes. [15]) Ein Liebesgedicht. Grundgedanke: der Dichter kann den Geliebten nicht vergessen, und will ihm seine Untreue nicht übelnehmen; denn die schönen Burschen können nichts dafür, daß ihnen die Eigenschaft der Treue nun einmal nicht gegeben ist. Sûfîsche Anspielungen sind in diesem Stück besonders zahlreich. [16]) *ba dschân i yâr i kadîm o ba hakk o ahd i durust.* Wer mit dem alten Freunde hier gemeint ist, bleibt mir unklar; sonst versteht Hafis unter *yâr* gewöhnlich den Geliebten, hier ist aber vielleicht irgend eine den Zeitgenossen unter den Namen *yâr i kadîm* bekannte Persönlichkeit gemeint — vorausgesetzt, daß Platens Text authentisch ist. Vgl. auch N. 28, 3 = HB. 494, 5. [17]) D. h. Gott.

dem festen Gelöbnis[1]) [schwöre ich]: daß mein Umgang zur Morgenzeit das Gebet für dein Glück ist.

2. Meine Tränen, welche wie der Regen des jungen Lenzes sind,[2]) konnten von der Tafel meines Busens nicht das Bild deiner Liebe abwaschen.

3. Mache ein Geschäft: kaufe dieses gebrochene Herz; denn trotz der Gebrochenheit ist es hunderttausend Gute[3]) wert.

4. Tadle mich nicht wegen meines Ruins;[4]) denn die Liebe als Präfekt[5]) hat mich für die Ruine[6]) bestimmt [schon] am ersten Tage.

[8.[7]) Die Zunge der Ameise wurde lang[8]) gegen Âsaf:[9]) und es gehört sich so;[10]) denn dieser Herr verlor sein Siegel[11]) und suchte es nicht wieder.]

9. Grolle nicht, Hafis, und suche bei den Herzräubern[12]) keine Treue:[13]) ist es die Schuld des Gartens, wenn dieses Kraut nicht gewachsen ist?

---

[1]) *ahd* ist auch speziell das Gelöbnis, das der Novize beim Eintritt in den Orden abzulegen hatte; vgl. Dozy s. v. [2]) *ke tschu bârân i noubehâr ân ast.* März und April sind in dem sonst sehr trockenen Klima Persiens die Regenmonate; vgl. W. Geiger, Grundriß II, 381. [3]) Ein Wortspiel: *durust* bedeutet zunächst „fest, richtig, gut"; dann aber hieß so auch ein bestimmtes Geldstück; vgl. den *solidus* des romanischen Mittelalters (jetzt *soldo, sou)*, den spanischen *duro* usf. [4]) *charâbî.* [5]) *murschid i ischk:* mit Sûdî als appositionelle Idâfat (SSh. § 16, I, 1) zu fassen; demnach ist also darunter nicht mit Platen und Rosenzweig der liebe Gott, sondern die als Murschid personifizierte Liebe zu verstehen. Murschid (vgl. auch Studien VII, 397) hieß speziell bei den Sûfî-Orden der geistliche Leiter, der das Recht zur Aufnahme von Novizen hatte; vgl. Dozy s. v. Der Gedanke, daß gerade die Liebe zum Weinhaus führt, findet sich z. B. auch N. 15, 6 = HB. 63, 7 (vgl. dazu Studien VII, 417 f.). [6]) *charâbât,* d. h. das Weinhaus; vgl. Studien VII, a. a. O. – Wortspiel mit *charâbî,* „Ruin, Verderben". [7]) Diese Strofe hatte Platen ursprünglich auch übersetzt, und zwar folgendermaßen:

Gegen Assaph hat die Ameis
Sich ein Recht herausgenommen;
Denn er hat den Ring verloren,
Den er nie zurückbekommen.

Er hat sie jedoch schon in der ersten Niederschrift (Plat. 15) selbst wieder gestrichen. [8]) D. h. die Ameise brauchte ihre Zunge. [9]) Âsaf, der Eponymus einer jüdischen Sängerinnung der nachexilischen Zeit, wurde in der späteren jüdischen Literatur zum Zeitgenossen Davids und Salomons gemacht. Der muhammedanischen Sage gilt er als Suleimâns Wesir; es wird da von ihm unter anderem berichtet, er habe Suleimâns berühmtes Siegel (vgl. Rasmussen S. 159; HB. 246, 3) verloren, ohne sich um den Verlust zu kümmern, bis die Ameise ihn darüber zur Rede stellte. Vgl. übrigens The Qur'ân, translated by E. H. Palmer II, 178, Anm. 2. [10]) *sazâ 'st.* [11]) *châtam i chwad.* [12]) D. h. den schönen Burschen; vgl. Studien VII, 419. [13]) Scil.: da ja nicht einmal der treffliche Âsaf, von dem in der vorhergehenden Strofe die Rede war, sich seinem Herrn Suleimân in allen Stücken treu erwiesen hat.

N. 15 = HB. 63 = HR. I, 158ff.[1]) – Pers. 76: Gas. 61; Pers. 78: f. 80; fehlt in Pers. 80. — Zu Str. 6 vgl. Daumer I, 95.

Metrum: ◡ — ◡ —, ◡ ◡ — —, ◡ — ◡ —, ◡◡ +

(Mudschtathth i muthamman i machbûn i maktû' i musabbagh).

Reim: —*ân andâcht.*

1. Die Krümmung, welche deine schelmische Braue in den Bogen brachte,[2]) brachte sie auf der Jagd nach meiner, des Kläglichen, Machtlosen, Seele[3]) hinein.

2. Weinestrunken und schweißtriefend — wie kamst du zur Au, so daß der Glanz[4]) deines Gesichts Feuer[5]) in den Judasbaum warf?

5. Am Festplatz auf der Au ging ich gestern betrunken vorbei, als wegen deines Mundes mich die Knospe in Zweifel warf.[6])

6. Das Veilchen schlang sein gekräuseltes Stirnhaar in Knoten: der Zephyr brachte die Geschichte von deinen Locken vor.[7])

4. Aus Beschämung darüber, daß man ihn zu deinem Antlitz in Beziehung brachte, warf der Saman[8]) mit Hilfe[9]) des Zephyrs sich Staub in den Mund.[10])

7. Ich hätte aus Bedenklichkeit Wein und Musikanten niemals gesehen: die Liebe zu den Magierbuben hat mich zu[11]) diesem und jenem gebracht.[12])

---

[1]) Süßholzgeraspel, schließlich ausklingend in den Gedanken, daß der Dichter nicht dafür verantwortlich gemacht werden könne, wenn ihn das Schicksal durch die übermächtige Triebfeder der sinnlichen Liebe zum Weintrinker gemacht habe. Vgl. N. 14, 4 = HB. 20, 4; ferner Jacob S. 3. [2]) Nämlich dadurch, daß sie ihn spannte. Das schelmische Hochziehen der Augenbrauen wird hier mit dem Spannen des Bogens verglichen. [3]) *ba kasd i dschân i man.* [4]) *âb,* bedeutet sowohl „Wasser" als „Glanz", daher erhält der Satz den paradoxen Nebensinn: „das Wasser deines Gesichts warf Feuer in den Judasbaum". [5]) D. h. brennenden Neid und Eifersucht. [6]) D. h. in der Betrunkenheit konnte ich deinen Mund nicht von einer Knospe unterscheiden. [7]) Weil er beim Anblick des Veilchens daran erinnert ward? oder: um das Veilchen zur Bescheidenheit zu mahnen? [8]) Der *saman* ist keineswegs, wie Platen und Rosenzweig (ebenso Philipp S. 5) ohne weiteres anzunehmen scheinen, mit dem *yâsamîn* (Jasmin) identisch, wenn auch bei dem traurigen Stand der neupersischen Lexikographie bis auf weiteres nicht angegeben werden kann, welche Pflanze bzw. Blume damit gemeint ist. Nach den persischen Originalwörterbüchern, die Vullers s. v. anführt, wäre die Blüte wohlriechend und weiß oder *yâsament-rang,* d. h. von der Farbe des (nach Vullers) himmelblau blühenden Yâsamenî. Wilberforce Clarke übersetzt: „lily". [9]) Wörtl.: durch die Hand. [10]) Näml. aus Bescheidenheit. Vgl. dazu Ignaz Goldziher, Zeitschr. d. Dtsch. Morgenl. Ges. XLII, 587ff., sowie Wilhelm Bacher, a. a. O. XLIII, 613ff. [11]) *dar în o ân.* In sufischer Redeweise bezeichnet *în o ân* („dies und das") phenomena, plurality: vgl. Shamsi Tabrîz XX, 6. [12]) Derselbe Gedanke erscheint auch im vorigen Stück: N. 14, 4 = HB. 20, 4; ferner HB. 67, 6 usf.

8. Jetzt wasche ich mit Rubinwein-Wasser[1]) meine Kutte: das Netz[2]) der Urewigkeit kann man nicht von sich abwerfen.

N. 16 = HB. 121 = HR. I, 312 ff.[3]) — Pers. 76: Gas. 199; Pers. 78: f. 17/18; Pers. 80: I, 14 v (Nr. 23). — Vgl. Daumer I, 168.

Metrum: ◡ — ◡ —, ◡ ◡ — —, ◡ — ◡ —, ◡◡ +

(Mudschtaththi muthamman i machbûn i maksûr).

Reim: *—ûd.*

1. Nun, da auf der Au die Rose vom Nichtsein zum Sein kam, hat das Veilchen zu ihren Füßen sein Haupt gelegt zur Anbetung.

2. Trink einen Morgen-Schoppen[4]) beim Schalle von Tamburin und Flöte,[5]) küsse das Doppelkinn[6]) des Schenken beim Schalle von Tamburin[7]) und Laute!

5. Im Garten erneue den Brauch der zoroastrischen Religion,[8]) nun, da die Anemone entfacht hat Namrûds Feuer![9])

---

[1]) *âb i mei i la'l,* wobei *mei i la'l* (Rubinwein) durch appositionelle Idâfat (SSh. § 16, I, 1) mit *âb* (Wasser) verbunden ist. [2]) *nastba.* Platen, Rosenzweig und Wilberforce Clarke übersetzen einmütig, als ob *nastb* dastünde, vielleicht unter dem Einfluß Sûdîs, nach welchem das *-a* hier lediglich *tesarrüfât-i-adschem-den* wäre. Aber die Bedeutung „Netz", welche Dozy für *nastba* gibt, paßt meines Erachtens viel besser: die Prädestination ist wie ein Netz, in welches der Mensch von Uranfang an verstrickt ist und aus dem er sich nicht losmachen kann. [3]) Ein Trinklied, am Frühlingsmorgen. Das Gedicht gipfelt in der Aufforderung, auf das Wohl eines Wesirs Imâd-ad-dîn Mahmûd zu trinken, über den mir nichts Näheres bekannt ist. Besonders betont wird hier das *carpe diem,* die Kürze des Lebens und Vergänglichkeit alles Irdischen. [4]) Dieses *dschâm i sabûh* ist (vgl. Jacob S. 18) nicht etwa ein nach unserer Art am späteren Vormittag eingenommener Frühschoppen, sondern ward noch vor Sonnenaufgang getrunken (manchmal vielleicht in unmittelbarem Anschluß an eine durchzechte Nacht). Diese Sitte des Frühtrunkes scheint in ganz Vorderasien uralt: schon 2000 Jahre vor Hafis eiferte zu Jerusalem der Profet Isaias (5, 11): „Weh denen, die morgens früh aufstehen, um dem Obstwein *(schekâr)* nachzulaufen." [5]) *nei.* Über die Musikinstrumente jener Zeit vgl. Jacob S. 16 f. [6]) *ghabghab,* nach dem *Behâr i adscham* (bei Vullers) „das unter dem Kinn hängende Fleisch" (engl. *dewlap*). [7]) *ba nâla i daf.* [8]) Für diese ist bekanntlich — äußerlich betrachtet — der Feuerdienst charakteristisch. [9]) D. h., da der Kelch der Anemone (vgl. oben die Anm. zu N. 12, 6 = HB. 400, 9) rot glüht (vgl. HB. 235, 3), als brännte Namrûds Feuer darin. — Namrûd (der Nemrod der Bibel) war nach muhammedanischer Sage der Rädelsführer, als Ibrahîm (der Abraham der Bibel) von seinen Landsleuten ins Feuer geworfen wurde, weil er in seinem Bekehrungseifer ihre Götzen zerbrochen hatte. Jedoch „wir [d. h. Allâh] sprachen: „o Feuer, sei kühl, und ein Heil für Ibrahîm". Und sie hatten mit ihm eine Bosheit im Sinn: da machten wir sie zu den Blamierten." (Koran XXI, 69. 70.)

3. Zur Zeit der Rosen sitze nicht ohne Trunk und Gesellen[1]) und Leier; denn [nur] eine Woche dauern diese Rosen, wie die ungewisse Lebenszeit.[2])

6. Aus der Hand des silberwangigen,[3]) Îsê-hauchigen[4]) Schenken[5]) schlürfe den Trunk, und laß beiseite die Tradition über Âd und Thamûd.[6])

7. Die Welt ward wie das oberste Paradies[7]) zur Zeit der Lilien und Rosen; jedoch was hilft's, da darin nicht möglich ist ein Verbleib?

8. Da die Rosen reiten[8]) auf der Luft Suleimân-haft,[9]) am Morgen, wenn die Vögel anfangen mit Dâ'ûds[10]) Musik —

[9. so verlange[11]) ein volles Glas auf das Wohl[12]) des Âsaf[13]) der Zeit, des Wesîrs von Suleimâns[14]) Reich, Imâd-ad-dîn Mahmûd.]

N. 17 = HB. 1 = HR. I, 2f.[15]) – Pers. 76: Gas. 1; fehlt in Pers. 78 und Pers. 80. – Zu Str. 5 vgl. Daumer I, 27.

Metrum: ◡ – – –, ◡ – – –, ◡ – – –, ◡ – – –

(Hazadsch i muthamman i sâlim).

---

[1]) *schâhid;* vgl. oben S. 153, Anm. 14. [2]) *ke hafta-ê buwad în gul tschu umr i nâ-ma'hûd.* Will man hier an Platens Text festhalten, so muß man annehmen, daß *hafta* (Woche) überhaupt zur Bezeichnung einer kurzen Zeitspanne steht: vgl. unten N. 20, 3 = HB. 6, 3. Ich gebe indes an dieser Stelle Sûdîs Text den Vorzug, welcher besagt: „denn gleich wie die [ganze] Lebenszeit wird eine Woche [der Rosenzeit] gerechnet." [3]) *sîmîn-idâr.* [4]) *Îsê* nennen die Muhammedaner Jesum, dem sie — eine Reminiszenz an die im Neuen Testament berichteten Totenerweckungen – besonders einen lebenerweckenden Atem zuschreiben. [5]) *sâkî.* [6]) Zwei altarabische, zu Muhammeds Zeit bereits verschollene Stämme, die nach dem Koran ein schreckliches Ende genommen haben, weil sie den von Gott zu ihnen gesandten Profeten nicht glauben wollten. [7]) *chuld i barîn.* Der Koran nennt acht Paradiese (oder wohl richtiger: Namen für das Paradies); eines davon, das Hafis an dieser Stelle erwähnt, heißt *Chuld* (Ewigkeit): „Sprich: ‚Ist das besser oder das Paradies al-Chuld [der Garten der Ewigkeit], das den Gottesfürchtigen verheißen ist? Es ist für sie eine Belohnung, eine Heimstatt.'" Koran XXV, 16. Vgl. noch N. 28, 2 = HB. 494, 4. — In dieser Strofe steckt ein Wortspiel mit *chuld* „Paradies" und *chulûd* „Verbleib". [8]) D. h. wohl: da sie sich im Winde wiegen. [9]) Suleimân (Salomo), der alle Geheimnisse der Natur kannte, verstand nach der muhammedanischen Sage auch durch die Luft zu fliegen. [10]) Dâ'ûd (David) ist der muhammedanischen Tradition vor allem als Psalmensänger bekannt. [11]) *bi-chwâh;* auch hier (vgl. oben S. 165, Anm. 12) bleibt unklar, an wen dieser Imperativ gerichtet ist. Etwa an den Schenken, wie wir deutsch sagen können: „wolle bringen" oder franz.: „veuillez me donner?" Vullers lehrt darüber nichts. [12]) *ba yâd*: vgl. Jacob S. 19. [13]) Vgl. oben S. 168, Anm. 9. [14]) Da wir vorläufig nicht wissen, wann dieser Imâd-ad-dîn Wesir war, so läßt sich auch nicht mit Sicherheit sagen, welcher Fürst hier als Suleimân bekomplimentiert wird; wahrscheinlich ist es Schâh Schudschâ': vgl. Studien VII, 430ff. [15]) Dieses Gedicht, offenbar von jeher das erste in der Reihe des Diwans, handelt von den Schwierigkeiten der Liebe.

Reim: *–il-hâ.*

1. Wohlan, heda, Schenke, laß einen Becher kreisen und serviere ihn:[1]) denn die Liebe erwies sich zuerst leicht, jedoch es kamen Schwierigkeiten.

2. Durch den Nabelduft,[2]) welchen endlich der Zephyr aus jenem[3]) Stirnhaar löst – welche Glut[4]) fiel aus den Ringen[4]) seines moschusduftigen Kraushaars in die Herzen!

5. Die finstere Nacht und die Schrecken der Wogen und die Strudel so fürchterlich: wo kennen unseren Zustand die Leichtbeladenen der Gestade?[5])

4. Wird mir im Salon[6]) des Herzlieben etwa Sicherheit[7]) des Genusses zuteil, da jeden Augenblick die Schelle ruft: „Bindet die Sänften auf?"[8])

6. Mein ganzes Tun führte durch Eigensinn[9]) zu üblem Namen schließlich: wie bleibt verborgen das Geheimnis, aus dem man Gemeinplätze macht?

N. 18; fehlt in HB. und HR.[10]) – Pers. 76: Gas. 317; Pers. 78: f. 39r; fehlt in Pers. 80.

Metrum: – – ᴗ, – ᴗ – ᴗ, ᴗ – – ᴗ, – ᴗ –

(Mudâri' i muthamman i achrab i makfûf i mahdhûf).

Reim: *– ân i gul.*

---

[1]) Dieser erste Halbvers, im Original arabisch, ist als *tadmîn* (vgl. Studien VII, 437, Anm. 7) einem Gedicht des umeiyadischen Kalifen *Yazîd I.* (680–683 n. Chr.) entnommen. Da dieser, unter dessen Regierung *Husein,* der Enkel des Profeten, bei *Karbalâ* getötet ward, von den schiitischen Persern ganz besonders verabscheut wird, so wird dieses *tadmîn* dem Hafis von jeher sehr verübelt. Sein Landsmann, der Dichter *Ahlî Schîrâzî* († 1535), sucht ihn zwar zu rechtfertigen, indem er zu seinen Gunsten den muhammedanischen Rechtssatz anführt: „Die Habe des Ungläubigen ist dem Gläubigen preisgegeben." Jedoch schon 100 Jahre früher hatte ein anderer Dichter, *Kâtibî,* diese Entschuldigung zurückgewiesen mit den Worten: „Aber für den Löwen ist es eine gar arge Schande, daß er einen Bissen aus dem Maule des Hundes raubt." Vgl. Edward G. Browne I, 225 f.; ferner HR. I, 741; endlich unten die Anmerkung zu N. 47, 2 = HB. 170, 8. [2]) D. h. Moschusduft; vgl. oben N. 4, 5 = HB. 341, 5. [3]) D. h. des Geliebten. [4]) *tsche tâb,* d. h. welche Liebesglut. Wortspiel mit dem Homonymen *tâb* 1. = Wärme, Hitze [zu lat. *tep-idus*] und *tâb* 2. = Ring [zu griech. στέφειν, mit „s mobile"]. [5]) D. h. wie können diejenigen, die sich nie in das Meer der Liebe (vgl. N. 5, 3 = HB. 144, 5) hinausgewagt, also nie die Schwierigkeiten der Liebe kennen gelernt haben, wissen, wie es in meinem Innern aussieht? [6]) *madschlis;* HB.s Lesart *manzil* „Station" ist aber entschieden vorzuziehen, da hier von einer Reise die Rede ist. [7]) *tsche amn i eisch.* [8]) D. h. sattelt die Kamele. Hat sich der Dichter in der vorhergehenden Strofe mit einem Seefahrer verglichen, so erscheint er hier als Karawanen-Reisender. [9]) *chwadkâmî.* D. h. der Dichter hat eigensinnigerweise alle Vorsicht auf den Pfaden der Liebe außer acht gelassen, und ist nun dem Klatsch zum Opfer gefallen. [10]) Ein bacchantisches Trink- und Frühlingslied. Trotz mancher Schönheiten im einzelnen kann man wohl verstehen, daß Sûdî es als unecht ausgeschlossen hat.

Da der persische Originaltext dieses Gasels in Europa – abgesehen von der schwer zugänglichen Publikation John Notts [1]) – bisher, soweit ich sehe, nicht veröffentlicht ist, gebe ich zunächst diesen nach Pers. 76 und 78 in Transkription.

sâkî, bi-âr bâda, ke âmad zamân i gul,
tâ bi-schkanîm touba digar dar zamân i gul.

gôrî-chawâr i na'ra-zanân dar tschaman rawîm,
tschûn bulbulân nuzûl kunîm âschiyân i gul.

dar sahn-bôstân kadah i bâda nôsch kun,
k'âyât i chwasch-dilî hama âmad ba schân i gul.

gul dar tschaman rasîd; ma schou êmin [2]) *az firâk:*
yâr o scharâb dschôy o sarâ-bôstân i gul.

hâfiz, wisâl i gul talabî hamtschu bulbulân:
dschân kun fidâ i châk i rah i bâghbân i gul.

Übersetzung:

Schenke, bring' Wein, denn gekommen ist die Zeit der Rosen, damit wir das Bußgelübde [3]) wieder brechen zur Zeit der Rosen.

Wildeselei [4]) genießend und Lärm schlagend, ziehen wir einher in der Au, wie Nachtigallen lassen wir uns nieder im Neste der Rosen.

Im Hof-Garten [5]) trink' [6]) einen Becher Wein, denn die Zeichen des Frohsinns sind alle gekommen aus Anlaß der Rosen.

[[7]) Die Rosen sind auf der Au gekommen; werde nicht sicher vor der Trennung: [8]) Trauten und Trunk suche und einen Hausgarten [9]) mit Rosen.]

Hafis, Vereinigung mit der Rose suchst du wie die Nachtigallen: gib deine Seele hin [10]) für den Wegstaub des Gärtners der Rose. [11])

---

[1]) Odes from Hafiz rendered into English verse. London 1787. (Enthält auch den Urtext.) [2]) *Imâlat!* Ebenso z. B. Shamsi Tabrîz VI, 12. [3]) Vgl. oben N. 6, 4 = HB. 295, 7. [4]) Ableitung von *gôr* „Wildesel". Dieses Tier stand bei den Iraniern seit Alters in Ansehen; der Sâsânide Bahrâm V (420–438) „ward wegen seiner Kraft und Schnelligkeit der Wildesel *(Gôr)* genannt" (Ferdinand Justi im Grundriß II, 527). Der Ausdruck bedeutet also etwa: „Übermut treibend". [5]) Wohl dasselbe wie der in der folgenden Strofe erwähnte „Haus-Garten", d. h. eine kleine Gartenanlage im Binnenhof des Hauses. Zu *sahn* (dem südspanischen *patio*) vgl. Philipp S. 13. [6]) Der Angeredete ist vielleicht ein Zechgenosse (oder schon in dieser Strofe der Dichter selbst?). Doch kann diese und die folgende Strofe ebensogut als allgemeine Lebensregel aufgefaßt werden. [7]) Platens Übersetzung dieser Strofe findet sich nur in PlF.; vgl. Studien VII, 289. [8]) D. h. *carpe diem!* [9]) Vgl. oben Anm. 5. Der *sarâ-bôstân* wird auch an der von Philipp a. a. O. zitierten Bostanstelle (IX, 118) erwähnt. [10]) Wörtlich: mache die Seele zum Lösegeld. [11]) Damit kann, da unter der Rose hier der Geliebte zu verstehen ist (vgl. oben N. 13, 1 = HB. 292, 1), nur der Erzieher des betreffenden Jünglings, also etwa der Magiergreis (vgl. Studien VII, 417f.) oder eine derartige Persönlichkeit gemeint sein. Vgl. auch N. 42, 5 = HB. 551, 8.

N. 19 = HB. 222 = HR. I, 584 f.[1]) – Pers. 76: Gas. 147; Pers. 78: f. 67; fehlt in Pers. 80. – Zu Str. 3 vgl. Daumer I, 26.

Metrum: – ◡ – –, ◡ ◡ – –, ◡ ◡ – –, ◡ ◡ ⫟

(Ramal i muthamman i machbûn i maksûr).

Reim: – *âna zadand.*

1. Gestern sah ich, daß Engel an die Tür des Weinhauses klopften, Adams Lehm kneteten[2]) und becherten.[3])

2. Die Bewohner des Allerheiligsten des Keuschheits-Vorhangs[4]) der Geisterwelt lüpften mit mir Wegelagerer[5]) den liederlichen Becher.[6])

---

[1]) Ein ganz reizendes Gedicht, worin Hafis, anfangs in scherzendem Tone, nachher ernster werdend, das Gezänk der Theologen verspottet, dem er (in den hier nicht übersetzten Str. 7 und 8) die das ganze Wesen durchdringende Gottesliebe der Mystiker gegenüberstellt. Zum Schluß bringt der Dichter noch zum Ausdruck, wie hoch er von seiner eigenen Poesie denkt – ein Selbstlob, an dem der orientalische Geschmack keinen Anstoß nimmt. Der Eingang erinnert einigermaßen an Lessings „Gestern, Brüder, könnt ihr's glauben?" [2]) Dieser Ausdruck wird hier nach dem oben zu N. 8, 2 = HB. 532, 2 Bemerkten zu beurteilen sein: die Engel fügten sich auch in diesem Stück dem Brauche des Weinhauses. Unter „Adams Lehm", den sie kneteten, ist also doch wohl das Fleisch der Magierbuben zu verstehen. [3]) Diese Stelle macht Schwierigkeit. Man möchte zunächst lesen: *bih peimâna zadand* „sie becherten tüchtig"; aber dies wäre *contra metrum.* Da man nun ohnehin, parallel dem vorhergehenden *bi-sirischtand,* auch vor dem zweiten Verbum ein *bi-* erwartet, so lese ich: *bi-peimâna-zadand,* indem ich annehme, daß die sonst unmittelbar vor dem Verbum stehende Verbalpartikel hier einmal ausnahmsweise durch ein Wort davon getrennt ist. Es scheint dies um so eher erlaubt, als *peimâna zadan* gewissermaßen als ein zusammengesetztes Verbum betrachtet werden kann; der Ausdruck klingt dann dem persischen Ohr etwa so, wie wenn man im Deutschen statt: *„sie haben Becher gelüpft"* sagen würde: *„sie haben ge-becher-lüpft",* was im Scherz – und diese ganze Strofe ist übermütiger Scherz! – wohl auch bei uns möglich wäre. Derartiges kommt bei Hafis auch sonst gelegentlich vor; vgl. z. B. N. 2, 3 = HB. 5, 6. – Ein beabsichtigter Doppelsinn ist vielleicht, daß man *ba peimâna zadand* auch übersetzen könnte: „sie füllten ihn [den gekneteten Lehm] in die Form" (so Wilberforce Clarke. Daß indes dies, wie W. C. annimmt, der einzige und eigentliche Sinn der fraglichen Worte sei, scheint mir schon darum ausgeschlossen, weil ja die Schöpfung des Menschen längst vorüber ist, so daß die Engel keine Veranlassung mehr haben, Adams Lehm [im Sinne der muhammedanischen Theologen] zu kneten). [4]) *sitr i afâf;* diese beiden durch appositionelle Idâfat verbundenen Substantive gehören untereinander näher zusammen, als mit dem vorausgehenden und nachfolgenden Hauptwort, mit dem sie je ebenfalls durch appositionelle Idâfat verbunden sind. Vgl. auch N. 1, 5 = HB. 8, 6. [5]) *râh-nischîn,* d. h. Bettler, der am Wege sitzt: vgl. oben S. 166, Anm. 1. [6]) *sâghar i rindâna.* Der Ausdruck ist zu beurteilen wie etwa deutsches *„am liederlichen Tisch sitzen"* u. dgl.

6. Den Streit der 72 Religionen [1]) verzeih allen: da sie die Wahrheit [2]) nicht sahen, schlugen sie den Weg [3]) des Schwindels ein.

3. Der Himmel konnte die Last des ihm Anvertrauten [4]) nicht tragen: das Los [5]) des wirklichen Sachverhalts [6]) fiel auf meinen, des Besessenen, [7]) Namen.

9. Niemand hat so wie Hafis von der Wange der Gedanken den Schleier [8]) gezogen, so lange man das Locken-Gold [9]) der Wort-Bräute [10]) strählt.

N. 20 = HB. 6 = HR. I, 16ff. [11]) — Pers. 76: Gas. 4; Pers. 78: f. 83; Pers. 80: II, 29 v (Nr. 2). — Zu Strofe 8 vgl. Daumer I, 210.

Metrum: — — ◡, — ◡ — — ‖ — — ◡, — ◡ — —

(Mudâri' i muthamman i achrab).

Reim: — *â râ.*

---

[1]) Nach muhammedanischer Annahme gibt es im ganzen 72 Religionen. [2]) *hakîkat* nennen zugleich die Mystiker ihre Geheimlehre, so daß man auch übersetzen kann: da sie die (sufische) Geheimlehre nicht sahen. Vgl. Dozy, Supplément aux dictionnaires arabes s. v. [3]) *rah i afsâna.* [4]) *amânat* bedeutet „Depositum", nicht, wie Platen meinte, „Glauben": der Himmel konnte die Last des ihm anvertrauten göttlichen Wissens nicht [allein] tragen; daher kommen die Engel zu Hafis ins Weinhaus, um ihm davon mitzuteilen. Worauf diese Mitteilungen hinauslaufen, zeigt die (in Platens Text voranstehende) Strofe 6: der Dichter führt also (im Scherz) seine Überzeugung, daß keine der bestehenden Religionen die wahre sei, auf eine ihm durch Engel gewordene Aufklärung zurück. [5]) *kur'a,* nach dem (in Indien persisch verfaßten) Wörterbuch *Behâr i adscham* (bei Vullers) „ein Ding aus Holz, Bein oder dergleichen, das man beim Losen *(fâl guschâdan)* herumschüttelt". Es scheint, daß man beim Verlosen einer Sache die Namen der in Betracht kommenden Personen aufschrieb und es nun darauf ankam, auf welchen Namen die *kur'a* fiel. [6]) Diese Bedeutung kann *hâl* haben: der Dichter behauptet also, es sei im Himmel zuvor das Los darüber geworfen worden, wem jene indiskreten Mitteilungen über den Wert der Religionen usw. zuteil werden sollten. — Es bleibt aber zu beachten, daß *hâl* (ebenso wie *hâlat:* N. 3, 2 = HB. 155, 4) auch einen ekstatischen Zustand bezeichnet; vgl. N. 35, 3 = HB. 196, 4. Demnach scheint also der Dichter nebenher mit dem Gedanken zu spielen, daß er sich bei dem Besuche der Engel in einer Art Ekstase befunden habe. [7]) *dêwâna,* zu *dêw* „böser Genius" (vgl. *scheidâ* N. 2, 3 = HB. 5, 6); vgl. auch N. 22, 2 = HB. 503, 2. [8]) D. h. niemand hat so unverblümt ausgesprochen, was er dachte. [9]) *zar i zulf:* wir sagen deutsch „goldene Locken". Blond ist in Persien die Bevölkerung, soweit sie rein türkischer Abkunft ist, und so könnte die Lesart schließlich schon richtig sein; Sûdî hat indes *sar i zulf* „Lockenhaupt". [10]) Die Worte der Sprache werden gleichsam als Bräute des Dichters dargestellt; die rytmische Anordnung der Worte wird dann weiterhin mit dem Kämmen der Haare verglichen. Vgl. auch WÖD. (Jubil.-Ausg.) S. 17. [11]) Die Situation, welche dieses Gedicht voraussetzt, ist schwierig zu rekonstruieren, zumal die Reihenfolge der Strofen sehr unsicher ist. Im ganzen offenbar ein Trinklied: einiges Lob

1. Das Herz geht aus der Hand mir:[1]) Herzhafte![2]) um Gott! o Schmerz, daß das verborgene Geheimnis[3]) will offenbar werden!

2. Schiffspassagiere[4]) sind wir: o günstiger Wind, erhebe dich; sehen wir wohl[5]) wieder den vertrauten Anblick?[6])

3. Zehntägig[7]) ist die Gunst des Himmels, Lug und Trug ist sie: Güte gegen Freunde achte für Gewinn, o Freund.[8])

5. Iskandars Spiegel[9]) ist ein Glas Wein: blicke hinein, damit er dir entgegen halte die Verhältnisse von Dârâ's[10]) Reich.

---

des Weines, einiges Süßholzgeraspel, einige Lebensweisheit. Daneben finden sich aber (Str. 3, 7) Mahnungen zur Milde und Versöhnlichkeit (oder zur Freigebigkeit? vgl. unten zu Str. 6), die sich auf einen in der Luft schwebenden Streit beziehen könnten, vielleicht mit dem pharisäischen Zeloten, der Strofe 13 (hier nicht übersetzt) abgefertigt wird. Diesem hält Hafis seinen Prädestinations-Glauben entgegen, den er überhaupt hier besonders stark betont. Bemerkenswert sind auch die vielen Binnenreime (*sadsch';* vgl. Studien VII, 305); es finden sich solche in den Strofen 3, 4, 5, 6, 8, 10.

[1]) D. h. ich bin im Begriff, mein Herz zu verlieren. [2]) *sâhib-dilân.* So heißen übrigens auch Männer ernster Geistesrichtung, welche „das, was in der Welt ist, in sich selbst finden". (*Burhân i kâti'* [einheimisches Wörterbuch] bei Vullers.) [3]) D. h. wohl: das bisher gewahrte Geheimnis meiner Liebe. [4]) *kaschtî-nischasta,* wörtl. „Schiff-gesessen", fassen, nach Sûdîs Vorgang, sämtliche Übersetzer als umgestelltes Bahuvrîhi-Kompositum (SSh. § 80 A, Anm. 1), also „einer, dessen Schiff festsitzt, ein Gestrandeter". Mir scheint indes näherliegend die Auffassung als Tatpurusha-Kompositum (SSh. § 79 A), also „einer der im Schiffe sitzt, ein Schiffspassagier"; Vullers führt zwar *kaschtî-nischasta* überhaupt nicht auf, hat aber wenigstens *kaschtî-nischîn* = *kaschtî-suwâr* „navi vehens, navigans, nauta". Sachlich ist die Differenz zwischen den beiden Auffassungen nicht eben groß. Mit einem Seefahrer vergleicht sich der Dichter auch sonst, z. B. N. 17, 3 = HB. 1, 5; daß er in diesem Falle wirklich an Bord eines Schiffes gewesen, ist kaum anzunehmen (vgl. indes Studien VII, 434). [5]) *bâschad ke,* ganz wie franz. *est-ce que.* [6]) *dîdâr i âschnâ.* So Pers. 78 (wohl nach der Göttinger Handschrift) und der *Farhang i Schu'ûrî* (bei Vullers s. v. *schurta),* während im Pers. 76 die 1. Hand die Lesart Sûdîs bietet; vgl. oben S. 151, Anm. 5. Aus Platens Übersetzung geht nicht mit Sicherheit hervor, nach welcher der beiden Lesarten er gearbeitet hat. (Sûdîs: *ân yâr i âschnâ* bedeutet: „jenen vertrauten Freund".) Übrigens liegt hier ein Doppelsinn verborgen, denn *dîdâr i âschnâ* kann auch heißen: „das schwimmende Auge" (des Geliebten); vgl. dazu Shamsi Tabrîz S. 227. Wegen der mystischen Bedeutung „Theophanie", welche *dîdâr* ebenfalls hat, vgl. oben S. 165, Anm. 2. [7]) D. h. von kurzer Dauer; vgl. N. 16, 4 = HB. 121, 3; ferner HB. 398, 6. [8]) D. h. wohl: bei der Unbeständigkeit des Glücks sei froh, wenn du dir durch Gefälligkeit einen Freund für die Zeit des Mißgeschicks verpflichten kannst. [9]) *Iskandar* (Alexander der Große), mit dem sich die persische Sage viel beschäftigt, soll einen Zauberspiegel besessen haben, der ihm alle Geheimnisse der Welt enthüllte, so namentlich auch die Verhältnisse und Pläne seiner Feinde. [10]) D. h. Darius.

10. In den Zeiten des Mangels[1]) fröhne du der Wollust und Trunkenheit; denn diese Alchymie des Daseins macht zum Kârûn[2]) den Bettler.

7. Die Ruhe beider Welten[3]) ist die Auslegung folgender zwei Worte: gegen Freunde Noblesse![4]) gegen Feinde Versöhnlichkeit!

8. In die Gasse des guten Namens gab man uns keinen Zutritt: wenn du's nicht billigst, ändere das Verhängnis![5])

12. Die Pârsî-sprechenden Schönen[6]) sind Lebenspender:[7]) Schenke, gib eine gute Botschaft den biederen[8]) Greisen![9])

6. O edler Herr,[10]) zum Dank für deine gesicherte Stellung kümmere dich eines Tags um den mittellosen Bettler!

---

[1]) *tang-dasti*, wörtl. „Enghändigkeit"; ähnlich sagt man deutsch: *es geht bei einem eng her.* [2]) Kârûn (der Core der Bibel) ist in der durch den Talmud beeinflußten muhammedanischen Sage, die ihn außerdem noch mit Krösus zu verwechseln scheint, vor allem durch seinen Reichtum berühmt: „und wir [Allâh] verliehen ihm an Schätzen so viel, daß wahrhaftig [schon allein] die Schlüssel durch ihre Last starke Leute niederdrückten." (Koran XXVIII, 76.) — Vgl. noch N. 47, 6 = HB. 170, 10. [3]) D. h. der diesseitigen und der jenseitigen; vgl. N. 43, 2 = HB. 22, 2. [4]) *murûwat* (so auch der *Farhang i Schu'ûri* bei Vullers s. v. *mudârâ).* [5]) Diese Strofe hat bei Hafis' Landsleuten besonderen Anstoß erregt, weil der Dichter sich hier ganz ausdrücklich zu der orthodox-sunnitischen Prädestinations-Lehre des *al-Asch'ari* (um 900 n. Chr.) bekennt, während die schiitischen Perser als Mu'taziliten, d. h. Liberale (vgl. Studien VII, 394), an die Freiheit des Willens glauben: die Pfaffen des Liberalismus sind ja meist besonders intolerant! Vgl. Edward G. Browne I, 283. [6]) D. h. die Magierbuben, die — wie noch heute die in Persien lebenden Zoroastrier — einen besonderen, altertümlichen Dialekt sprachen, nämlich das Pârsî, das mehr altpersisches Sprachgut und weniger arabische Fremdwörter enthält, als die gewöhnliche neupersische Umgangssprache; vgl. Browne I, 81. Jetzt nennt man diesen Zoroastrierdialekt (der sich natürlich inzwischen auch weiter entwickelt haben wird) gewöhnlich Darî: vgl. Browne, A year amongst the Persians S. 388 f.; Jackson S. 385. [7]) D. h. die Liebe zu ihnen belebt und verjüngt; vgl. N. 46, 3 = HB. 3, 4. [8]) *pârsâ*, eigentl. „persisch", hat im Neupersischen die Bedeutung „bieder" erlangt, ähnlich wie man z. B. im Schwäbischen den Ausdruck *„ein alter Deutscher"* oder dergleichen im selben Sinne gebraucht (Fischer, Schwäb. Wörterb. II, 183 f.). Vgl. noch Paul Horn, Or. Lit. S. 250. [9]) Unter diesen Bieder-Greisen versteht der Dichter wohl sich selbst und seinesgleichen. (Oder sollten „Magier-Greise" gemeint sein?) — Diese Strofe (12) folgt in Platens Text unmittelbar auf die nächste (6). [10]) Vincenz v. Rosenzweig behauptet in einer Anmerkung zu dieser Stelle (HR. I, 745), Hafis meine hier den Wesir Kiwâm-ad-dîn Hasan (vgl. Studien VII, 428). Nun könnte man ja die Strofen 3, 6, 7 allerdings als einen Appell an irgend einen Wohltäter auffassen (wofür sich auch noch etwa die Strofe 10 erwähnte „Zeit des Mangels" anführen ließe); aber daß dies gerade jener Wesir gewesen — dafür bietet das Gedicht selbst nicht den geringsten Anhalt, und

N. 21 = HB. 81 = HR. I, 202 f.[1]) – Pers. 76: Gas. 31; Pers. 78: f. 50 r; Pers. 80: I, 4 v (Nr. 5). – Zu Str. 1 und 3 vgl. Daumer II, 43.

Metrum: ⏑̲⏑ – –, ⏑ – ⏑ –, ⏑̲⏑̲ + *(Chafîf i machbûn i mâksûr).*

Reim: *– uftan-am hawas ast.*

1. Das Geheimnis[2]) meines Herzens mit dir zu besprechen, hab' ich Lust; Kunde für mein Herz zu hören,[3]) hab' ich Lust.

3. Eine Schicksals-Nacht,[4]) so herrlich und erhaben,[5]) mit dir bis zum Tag zu schlafen, hab' ich Lust.

4. Ja, ein Perlenkorn, so fein, in dunkler Nacht zu bohren,[6]) hab' ich Lust.

---

daß irgend ein Kommentator darüber eine verläßliche Tradition besessen hätte, glaube ich bis auf weiteres nicht. Außerdem ist solche Bettelei sonst nicht Hafis' Art. Wahrscheinlicher ist mir deshalb immerhin die andere Vermutung, die Sûdî noch vor der soeben angeführten äußert, daß nämlich unter dem „edlen Herrn" in Strofe 6 der Geliebte (Schenke) zu verstehen sei (ähnlich vielleicht auch in 3 und 7): ihm gegenüber bezeichnet sich ja der Dichter auch sonst als „Bettler" (vgl. z. B. HB. 31, 4; 42, 5; 139, 6 = N. 9, 4; HB. 472, 3. 7 = N. 38, 6; HB. 494, 3). Endlich aber scheint mir auch denkbar, daß mit dem „edlen Herrn" auf den in der (nicht übersetzten) Strofe 13 abgefertigten *scheich i pâk-dâman* (alten Herrn mit reinem [Rock-] Saum) gestichelt wird.

[1]) Dieses Gedicht atmet sinnliche Leidenschaft. Mir ist die Echtheit desselben zweifelhaft, teils aus inneren Gründen, besonders aber wegen der Schlußstrofe (7), wo es heißt: „Gleich wie Hafis, zum Ärger der Nörgler, liederliche Lieder zu singen hab' ich Lust". Das Stück stammt vielleicht von einem Schüler oder Zechgenossen des Dichters. [2]) *râz.* Der *Farhang i Schu'ûrî* (bei Vullers s. v. *schunuftan)* liest hier wie Sûdî *hâl;* dagegen im zweiten Halbvers *chabar i dschân.* [3]) *chabar i dil schunuftan.* Hier steckt wahrscheinlich eine Zote: nach dem *Behâr i adscham* (bei Vullers) ist nämlich *chabar giriftan* (wörtl.: Kunde ergreifen) „in der Terminologie der Lûtîs (vgl. Studien VII, 402, Anm. 2) von Iran" ein Euphemismus für „Unzucht treiben", und diese letztere Bedeutung hat so überhand genommen, daß man den Ausdruck in anständiger Gesellschaft auch im Sinne von „Erkundigungen einziehen" nicht mehr gebrauchen darf, sondern dafür *ahwâl giriftan* sagen muß. Mit *chabar schunuftan* wird es wohl eine ähnliche Bewandtnis haben wie mit *ch. giriftan.* [4]) *schab i kadr* (arab. *leilatu-'l-kadri)* ist die hochheilige Nacht vor dem 27. Tag des Fastemonats *Ramadân* (vgl. oben N. 8, 1 = HB. 532, 1). In dieser Nacht hat einst Muhammed die erste Offenbarung Gottes (die 96. Sûra) bekommen. „Die Schicksals-Nacht ist besser als 1000 Monate. Es steigen herab die Engel und der Geist in ihr mit Erlaubnis ihres Herrn ... Segen ist sie bis zum Anbruch der Morgenröte" (Koran XCVII, 3–5). Nach muhammedanischen Glauben werden in dieser Nacht alle menschlichen Schicksale fürs kommende Jahr entschieden. Daß der Dichter hier eine Liebesnacht mit dieser Schicksalsnacht vergleicht, ist natürlich eine arge Blasphemie. [5]) Platens Text hat hier für *scharîf* die unmögliche Lesart *scharaf.* [6]) Vgl. Studien VII, 421 Anm.

5. O Zephyr, heute Nacht[1]) gewähre Hilfe; denn zur Morgenzeit zu erblühen,[2]) hab' ich Lust.

N. 22 = HB. 503 = HR. III, 28f.[3]) – Pers. 76: Gas. 479; Pers. 78: f. 51 r;[4]) fehlt in Pers. 80.

Metrum: –◡––, ◡–◡–, –– *(Chafîf i machbûn i maktû').*

Reim: –*ûr-t.*

1. O du, der du beständig auf dich selbst eingebildet bist: wenn du keine Liebe hast – du bist entschuldigt.

2. Um die Liebe-Besessenen[5]) kreise nicht, wenn[6]) du durch Klugheit und Vortrefflichkeit[7]) berühmt bist.

3. Die Trunkenheit der Liebe ist nicht in deinem Haupt: geh', der du trunken vom Wasser[8]) der Traube bist.

N. 23 = HB. 548 = HR. III, 162f.[9]) – Pers. 76: Gas. 441; Pers. 78: f. 12/13; Pers. 80: II, 44 (Nr. 21).

Metrum: ––◡, ◡–◡–, ◡––

(Hazadsch i musaddas i achrab i makbûd i mahdhûf).

---

[1]) Platens Text: *imschabî madad,* was auf dasselbe hinauskommt wie Sûdîs *imschab-am.* [2]) *schukuftan:* der persische Dichter betrachtet sich gern als eine Knospe, welche durch den vom Geliebten herwehenden Wind zur Entfaltung gebracht wird (vgl. N. 26, 5 = HB. 432, 9), d. h. ihre Keuschheit verliert. Die Vorstellung, daß gerade der Wind es ist, der das Wachsen und Blühen der Pflanzenwelt herbeiführt, ist den Persern sehr geläufig: vgl. z. B. HB. 235, 2. 3 (dazu Studien VII, 295); ferner Sa'dî, Bôstân IX, 20. [3]) Spottlied auf einen der sich vom Tun der Liebenden fern hält. [4]) Bei diesem Gasel ist in Pers. 78 von einer Hand, welche nicht diejenige Platens ist, über eine Anzahl von Wörtern die deutsche Bedeutung geschrieben, so über *dâ'im* „immer", *maghrûr* „stolz", *akîla* „Vortrefflichkeit", *maschhûr* „berühmt", *angûr* „Traube". Vgl. Studien VII, 279, Anm. 3: sollte dieser spätere Benutzer der Handschrift etwa Rückert oder Daumer gewesen sein? Rückert hat sich selbst eine Abschrift von Hafis' Diwan angefertigt: nach welchem Kodex, ist bisher nicht festgestellt. Diese Rückertsche Handschrift befand sich später im Besitze von Paul de Lagarde; vgl. dessen Symmicta I, 178. Aus den ebenda von Lagarde veröffentlichten Hafisübersetzungen Rückerts ergibt sich indes jedenfalls soviel, daß diese nicht auf Platens Textrezension beruhen können: vgl. z. B. die Stelle HB. 461, 2. [5]) *dêwânagân i ischk;* vgl. oben N. 19, 4 = HB. 222, 3. [6]) *gar.* [7]) *akl o akîla.* In dieser Stelle liegt eine Anspielung auf den nach sufischer Anschauung bestehenden Gegensatz zwischen dem Verstand, der eine Trennung des Denkenden vom Gegenstand des Denkens bedingt, und der (Gottes-)Liebe, die mit ihrem Gegenstande eins zu werden trachtet: vgl. Shamsi Tabrîz S. 210. [8]) *rou ke tô mast i âb i angûr-î.* Sûdî hat hier *scharâb i angûr* (nicht *angûrî,* wie Jacob S. 9 anzunehmen scheint: das -î ist hier Verbum substantivum!), was dem Sinne nach auf dasselbe hinauskommt. [9]) Ein echtes *ghazal:* nichts als Süßholzgeraspel.

Reim: *–âr dârî.*

1. O Wind, den Hauch des Trauten hast du: daher hast du den Moschus-Nabel.[1])

2. Achtung! Mach' keine langen Finger![2]) Was hast du mit seinem Stirnhaar zu schaffen?

3. O Rose, wo bist du und[3]) sein schmuckes Gesicht? Es ist Moschus, und du hast eine Dornen-Last.[4])

4. Basilikum, wo bist du und sein grüner[5]) Bart? Er ist frisch, und du hast Staub [an dir].

5. Narzisse, wo bist du und sein trunkenes[6]) Auge? Es ist angeheitert,[7]) und du hast Katzenjammer.

6. O Zypresse, hast du neben seiner hohen Statur im Garten irgendwelche Reputation?

7. O Verstand, hast du beim Vorhandensein seiner Liebe eine Wahl in der Hand?[8])

N. 24 = HB. 398 = HR. II, 290 ff.[9]) – Pers. 76: Gas. 341; Pers. 78: f. 4 r; fehlt in Pers. 80.

Metrum: –◡– –, –◡– –, –◡–

(Ramal i musaddas i mahdhûf).

Reim: *–ân nîz ham.*

1. Schmerz kommt mir von einem[10]) Trauten – Arzenei auch zugleich: mein Herz gab ich hin für ihn,[11]) und die Seele auch zugleich.

2. Da man folgendes sagt: „Ein gewisses Etwas ist besser als Schönheit" – [nun,] unser Trauter hat diese, und jenes auch zugleich.[12])

---

[1]) *nâfa i muschk-bâr;* Sûdîs Lesart *(nafha i m.* „Moschus-Hauch") scheint vorzuziehen. [2]) *dirâz-dastî,* wörtl. „Langhändigkeit". [3]) D. h. „wie kommst du in Beziehung zu . . ." Das „und" *(o)* bei dieser Ausdrucksweise ist verwandt mit dem *wâw i istib'âd* bei Rückert-Pertsch S. 27 f. [4]) *châr-bâr.* [5]) Vgl. dazu oben N. 11, 1 = HB. 358, 2. [6]) D. h. strahlendes; vgl. oben N. 10, 4 = HB. 151, 3. Die dunkle Narbe im Mittelpunkt der weißen Narzisse wird von dem persischen Dichter gern mit dem dunkeln Augapfel im weißen Auge verglichen: vgl. N. 24, 4 = HB. 398, 5; N. 41, 3 = HB. 469, 2. Vgl. auch Philipp S. 5/6. [7]) *sar-chwasch,* ein umgestelltes Bahuvrîhi-Kompositum (SSh. § 80 A, Anm. 1) wörtl. „gut-kopfig". [8]) D. h. „hast du noch irgendwie einen eigenen Willen?" Der Verliebte kann sich nicht mehr von seinem Verstand leiten lassen. – Auch hier wieder die echt sufische Gegenüberstellung von Verstand *(akl)* und Liebe *(ischk);* vgl. N. 22, 2 = HB. 503, 2. [9]) Ein neckisch-fröhliches Liebesgedicht. In der (nicht übersetzten) Schlußstrofe (11) ist vom *muhtasib* die Rede: sollte damit (vgl. Studien VII, 429) Schâh Mubâriz-ad-dîn gemeint sein, so fiele dieses Gedicht in die Zeit 1353–1358. Möglicherweise handelt es sich aber hier, ebenso wie unten bei N. 47 = HB. 170, um den wirklichen Polizeiamtmann. [10]) *az yâr-ê'st.* [11]) Wörtlich: „das Herz ward sein Kaufpreis". [12]) In dieser Strofe steckt eine Falle, in der sich Platen, wie es scheint, gefangen hat. Man ist näm-

3. Alle beiden Eigenschaften [1]) liegen in dem einen Glanz seines Gesichts: ich sagte dir's öffentlich – und verborgen auch zugleich. [2])

5. Unser Blut hat jene trunkene Narzisse [3]) vergossen, jenes verwirrte Lockenhaupt auch zugleich. [4])

[5]) Auf dieser alten Welt gehen auch wir vorüber, wie der Bettler vorüber ging, der Sultân auch zugleich.

8. Wie zu Ende kam das Glück der Nächte der Vereinigung, gehen vorüber die Tage der Trennung auch zugleich.

N. 25 = HB. 296 = HR. II, 42 ff. [6]) — Pers. 76: Gas. 246; Pers. 78: f. 50/51 [7]); Pers. 80: I, 23 v (Nr. 37). – Vgl. Daumer I, 178.

Metrum: – ᴗ – –, ᴗ – ᴗ –, ᴗᴗ + *(Chafîf i machbûn i maksûr).*

Reim: *—âb bi-âr.*

1. He, Schenke, das Jugend-Elixir [8]) bring'! Ein – zwei Becher ungewässerten Wein bring'!

2. Das Heilmittel des Liebesschmerzes, das heißt: Wein, der eine Arznei für Alt und Jung ist, bring'!

3. Sonne und Mond ist [9]) Wein und Glas: inmitten des Mondes die Sonne bring'!

---

lich zunächst geneigt, mit Platen zu übersetzen: „Das, was – wie man sagt – besser als Schönheit ist, – unser Trauter hat dieses und jene auch zugleich“ – wobei dann dem Leser überlassen bleibt, sich den Kopf zu zerbrechen, was das sei, was man in Persien noch über die Schönheit stellt. Nun führen aber die Wörterbücher neben dem Pronomen *ân* (jener) auch ein Substantiv *ân* auf, das die einen durch *dschâdiba* (Reiz) erklären, die anderen aber als „... eine Eigenschaft, welche zur Schönheit gehört und sich keiner Definition fügt“. Dazu wird Hafis' Strofe HB. 147, 1 zitiert, wo *ân* mit dem unbestimmten Artikel *(ân-ê)* steht. Offenbar haben wir es hier mit einer Substantivierung des Pronomens *ân* zu tun, womit man das *je-ne-sais-quoi*, das *gewisse Etwas* bezeichnet, das der Schönheit erst ihren Reiz verleiht.

[1]) Wiederum ein Doppelsinn: *har do âlam* bedeutet sonst „beide Welten“. [2]) Anspielung auf die Amphibolie in dieser und der vorhergehenden Strofe. – Man könnte dies alles natürlich auch mystisch auffassen: dann wäre hier „verborgen“ = „mystisch“. [3]) Vgl. N. 23, 4 = HB. 548, 5. Dasselbe Bild schon Shamsi Tabrîz III, 7. [4]) D. h.: ich bin vor verliebter Sehnsucht darnach (beinahe) gestorben. Vgl. N. 11, 2 = HB. 358, 6; ferner auch Sa'dî, Bôstân III, 65. [5]) Diese Strofe fehlt in den europäischen Ausgaben (HB. und HR.). Der Urtext lautet:

bar dschehân i kuhna mâ ham bu-g'dharîm,
tschûn gadâ bu-g'dhascht, sultân nîz ham.

[6]) Ein Weinlied. [7]) Auch hier wieder (vgl. oben S. 179, Anm. 4) hat in Pers. 78 der frühere Benutzer seine Präparation eingetragen: *mâya* „Ferment“, *dârû* „Arznei“, *ya'nî* „nämlich“, *ba-kullî* „gänzlich“ usf. [8]) So sehr gut Jacob S. 10. [9]) *âftâb o mah ast.*

4. Der Verstand ist ganz widerspenstig: für seinen Nacken von Wein einen Strick [1]) bring'!

5. Besprenge dieses mein Feuer [2]) mit etwas Wasser, das heißt: jenes wasserähnliche Feuer [3]) bring'!

10. Wenn ich auch trunken bin, gib wieder zwei [4]) Gläser: bis ich völlig Ruine [5]) werde, bring'!

6. Wenn die Rose dahinging – möge sie in Freude gehen: [6]) ungewässerten Wein, wie Rosenwasser, [7]) bring'!

7. Das Quinquilieren der Nachtigall – wenn es nicht dauerte, was tut's? [8]) Das Quinquilieren [9]) der Getränkflasche bring!

8. Sei nicht bekümmert, [10]) wenn aus dem Garten ging die Nachtigall: [11]) den Schall [12]) von Barbiton und Geige bring'!

9. Die Vereinigung mit ihm [13]) bekommt man außer im Schlafe [14]) nicht zu sehen: das Heilmittel, welches die Wurzel des Schlafes ist, [15]) bring'!

11. Ein – zwei schwere Ritl [16]) dem Hafis gib! – ob's Sünde sei, oder ob recht: [17]) bring'!

N. 26 = HB. 432 = HR. II, 376ff. [18]) – Pers. 76: Gas. 360; Pers. 78: f. 2 r; Pers. 80: I, 18 v (Nr. 30). – Vgl. P. de Lagarde, Symmicta I, 183.

Metrum: ◡–◡–, ◡◡– –‖◡–◡–, ◡◡– –.

(Mudschtaththth i muthamman i machbûn).

Reim: – *îdam.*

1. Das Vorstellungsbild deines Antlitzes hab' ich auf den Webstuhl meines Auges aufgezogen: [19]) ein Bild [20]) in deiner Art hab' ich [sonst] nicht gesehen und nicht [davon] gehört.

3. Wenn ich auch auf der Suche nach dir um die Wette renne mit

---

[1]) D. h. Wein, durch dessen Genuß der Verstand geschwächt und gefesselt wird. [2]) D. h. das Feuer des Verstandes. [3]) D. h. Wein, der hier mit flüssigem Feuer verglichen wird. – Dasselbe Wortspiel findet sich auch im *Sâkî-nâma,* HB. 686, 83 f. [4]) *bi-dih do dschâm.* [5]) *charâb;* vgl. Studien VII, 417, Anm. 3; ferner N. 14, 4 = HB. 20, 4. [6]) D. h. etwa: „Glück auf den Weg!" Ähnlich spöttisch-geringschätzig sagt man im Russischen: *stupaj s bogom!* d. h. wörtl.: „Geh' mit Gott!" [7]) Damit soll wohl (vgl. Jacob S. 13) nur im allgemeinen der Wohlgeruch des Weines bezeichnet werden. [8]) *tsche schud,* wörtl.: was (ent-) ging? [9]) *ghulghul:* Sûdî hat hier *kulkul* „das Glucksen". [10]) *gham ma chwar,* wörtl.: Kummer nicht iß. [11]) *gar zi bâgh schud bulbul.* [12]) *nâla.* [13]) D. h. mit dem Geliebten, oder, wie natürlich die Sûfis sagen: mit Gott. [14]) D. h. im Traume. [15]) Ist hier ebenfalls der Wein gemeint? oder vielmehr Haschisch oder Opium? Die Araber nennen den Mohn *abu-n-noum* „Vater des Schlafes". [16]) *ritl* ist eigentlich ein Gewicht: es war Sitte, den Wein nach Gewicht zu verkaufen. Vgl. Jacob S. 19f. [17]) *sawâb* (mit anlautendem *sâd!).* [18]) Ein etwas weinerliches Liebesgedicht. [19]) D. h. ich habe es innerlich stets vor Augen. Vgl. HB. 22, 9; 472, 8. [20]) *nigâr-ê,* was zugleich „einen Bildschönen" bedeutet; vgl. N. 12, 2 = HB. 400, 2.

dem Nordwind [1]) – zum Staubwirbel [2]) der stolzierenden Zypresse deines Wuchses [3]) bin ich nicht gelangt.

5. Die Schuld deines schwarzen Auges ist's und deines böswilligen [4]) Nackens, daß ich wie eine wilde Gazelle vor einem Menschen scheu ward.

8. Aus der Gasse des Trauten bring', o Morgenhauch, ein Stäubchen: [5]) denn Hoffnung [6]) für die Glut meines Herzens [7]) hab' ich aus jenem Staube gewittert.

9. Wie über eine Knospe ging über mein Haupt aus seiner Gasse ein Hauch hin, der den Vorhang an meinem blutigen [8]) Herzen durch seinen Duft zerriß. [9])

N. 27 = HB. 42 = HR. I, 108 f. [10]) – Pers. 76: Gas. 45; fehlt in Pers. 78; Pers. 80: II, 50 (Nr. 31).

Metrum: ◡ – ◡ –, ◡ ◡ – –, ◡ – ◡ –, ◡ ◡ +

(Mudschtaththi muthamman i machbûn i maksûr).

Reim: *–âh i man ast.*

1. Ich bin's, dessen Kloster [11]) der Winkel des Weinhauses ist: das Gebet [12]) des Magiergreises [13]) ist meine Morgen-Lektion. [14])

---

[1]) Dieser ist stürmisch und rasch. [2]) Die Staubwolke gilt den persischen Dichtern als das Symbol der Schnelligkeit. [3]) Gemeint ist hier der wiegende Gang (die Berliner Homosexuellen nennen es „Lastträgergang"), den die Orientalen an den jungen Burschen besonders bewundern. Der Vergleich mit der im Winde wogenden Zypresse findet sich auch in anderen Ländern, wo dieser Baum gedeiht; Frédéric Mistral z. B. sagt von Adolphe Dumas: „D'une taille élevée, mais boiteux et traînant une jambe percluse lorsqu'il marchait, on aurait dit un cyprès de Provence agité par le vent." (F. Mistral, Mes origines, S. 305.) Vgl. auch N. 37, 1 = HB. 197, 1; N. 46, 4 = HB. 3, 3. [4]) *bad-chwâh;* Sûdîs *dil-chwâh,* eigentl. „Herzverlangend" ist kaum besser. [5]) Vgl. 50, 3 = HB. 31, 3. [6]) *bôy;* vgl. oben N. 4, 1 = HB. 341, 1. [7]) *sôz i dil i chwad.* [8]) *chûnîn.* [9]) Vgl. dazu „Gasele nach Hafis" Str. 2 = HB. 207, 2; N. 21, 4 = HB. 81, 5: das Herz wird mit einer Knospe verglichen, welche durch den Lufthauch zur Entfaltung gebracht wurde. [10]) In diesem Gedicht sagt Hafis den Spießbürgern besonders deutlich und höhnisch ins Gesicht, wie gründlich er alle ihre Werte umgewertet hat, wie er alles, was ihnen ehrwürdig und erstrebenswert scheint, verachtet und nur dem Wein und der Liebe leben will. Auch des Dichters Prädestinationsglaube tritt hier wieder lebhaft hervor; vgl. oben S. 177, Anm. 5. [11]) Der Dichter hat das Kloster, in dem er wirklich eine Zeitlang gelebt zu haben scheint (vgl. HB. 235, 9), mit dem Weinhaus vertauscht. Vgl. noch HB. 64, 2. [12]) Das murmelnde Beten der Zoroastrier war den Muhammedanern sonst sehr anstößig. [13]) Vgl. Studien VII, 417. [14]) Den Sûfîs waren gewisse Teile des Korans, gewisse Litaneien u. dgl. vorgeschrieben, die sie zu gewissen Tageszeiten zu rezitieren oder wenigstens anzuhören hatten. Auch das eintönige Wiederholen desselben Namens *(Allâh* u. dgl.) seitens der tanzenden Derwische gehört hierher.

2. Wenn mir die Musik der Morgen-Leier [1]) fehlt –[2]) was tut's? Meine Weise [3]) am Morgen ist mein um Vergebung flehendes Ach.[4])

3. Über Großkönig und Bettler bin ich hinaus, gottlob! Der Bettler um den Staub an der Tür des Freundes ist mein Großkönig.

4. Der Zweck bei Moschee [5]) und Weinhaus ist mir die Vereinigung mit euch:[6]) außerdem hab' ich keinen Gedanken – Gott ist mein Zeuge!

N. 28 = HB. 494 = HR. II, 534 ff.[7]) – Pers. 76: Gas. 440; Pers. 78: f. 55/56; Pers. 80: II, 50 v (Nr. 32).

Metrum: ◡ – – –, ◡ – – –, ◡ – –

(Hazadsch i musaddas i mahdhûf).

Reim: *–ân bih.*

1. Die Vereinigung mit ihm ist besser als das ewige Leben: o Herr, gib mir das, was besser ist.

4. Zum Paradies [8]) wolle mich, o Asket, nicht invitieren:[9]) denn dieser Kinn-Apfel ist besser als jener Garten.

---

[1]) D. h. der am Morgen gespielten Leier: an jenem Morgen scheint es in der Schenke zufällig an Musikanten gefehlt zu haben. Vgl. N. 16, 2 = HB. 121, 2. (Oder wird hier auf die Klostermusik angespielt?) [2]) <o. [3]) *nawâ:* dieses Wort ist hoffnungslos vieldeutig: Vullers führt nicht weniger als 21 verschiedene Bedeutungen an. [4]) So mit Platen nach Platens Text:

nawâ i man ba sahar âh i udr-chwâh i man ast.

Aber diese Lesart kann aus inneren Gründen kaum richtig sein: wie soll einer, der soeben die Schenke für sein Kloster erklärt hat, zu einem Gebet um Vergebung kommen? Das läßt sich – trotz N. 13, 6 = HB. 292, 5 – doch schwerlich annehmen. Ich glaube, daß nach HB. zu übersetzen ist: „mein Gesang [od. dgl.] zur Morgenzeit muß mich entschuldigen" scil. daß ich so ganz gegen allen Brauch ohne Saitenspiel kneipe. [5]) Die Moschee mußte (ähnlich wie dies – *mutatis mutandis* – jetzt, besonders in romanischen Ländern, gelegentlich mit der Kirche der Fall ist) nicht selten zur Anspinnung von (homosexuellen) Liebesverhältnissen dienen; von diesem Gesichtspunkt aus nennt Abû Nuwâs einmal die Moschee geradezu „des Teufels Rattenfalle" *(kuffâ'atu Iblîsa:* ed. Cair. S. 249). [6]) D. h. mit euch jungen Leuten im allgemeinen: die Magierbuben kann der Dichter hier nicht speziell meinen, denn die gingen nicht in die Moschee. (Die Mystiker verstehen diese Stelle natürlich so: Hafis strebe in Moschee und Weinhaus stets dasselbe, nämlich die Vereinigung mit Gott, an.) [7]) Der Inhalt dieses Stückes ist im wesentlichen *ghazal.* Bemerkenswert scheint, daß das Gedicht nach Str. 8 in Hafis' Alter fällt; ferner das Selbstbewußtsein, das aus der (nicht übersetzten) Schlußstrofe (10) spricht; vgl. dazu oben S. 174, Anm. 1. [8]) *chuld;* vgl. oben die Bemerkung zu N. 16, 6 = HB. 121, 7. Den dort angeführten Koranvers parodiert hier der Dichter. [9]) Ich versuche hier die spöttisch-höfliche Wendung des Originals wiederzugeben: *da'wat ... ma farmâ.*

5. Durch das Brandmal[1]) der Knechtschaft zu sterben an dieser Tür[2]) – bei seiner[3]) Seele! es ist besser als ein Weltreich.

8. He, Jüngling, wende den Kopf nicht ab vom Rat der Greise: denn Greisen-Einsicht[4]) ist besser als junges Glück.

N. 29 + 30 = HB. 41 = HR. I, 106f.[5]) – Pers. 76: Gas. 57; fehlt in Pers. 78 und in Pers. 80. – Zu Str. 3 vgl. Daumer I, 15.

Metrum: –◡– –, ◡◡– –, ◡◡– –, ◡◡ +

(Ramal i muthamman i machbûn i maksûr).

Reim: –*în i man ast.*

1. Eine Ewigkeit ist's [schon], daß die Schwärmerei für Götzen[6]) meine Religion ist: die Mühsal dieses Geschäfts ist die Wonne meines mühseligen Herzens.[7])

3. Sei mein Trauter! denn der Schmuck des Himmelsgewölbes und die Zier der Welt kommt von dem Mond deines Gesichts und meinen Tränen, die wie die Pleiaden sind.[8])

4. Seit mir deine Liebe Unterricht im Dichten[9]) gab, ist den Leuten ihre Litanei[10]) mein Lob und Preis.[11])

---

[1]) *dâgh:* dieses Wort bedeutet nicht „Dolch", wie Platen meinte, der es in einem (eigentlich für *Exercicios na lingoa portugueza* bestimmten) Heftchen des Plat. 63 (vgl. Studien VII, 269) mit „dän. *daggert,* engl. *dagger,* deutsch *Degen*" zusammenstellt. [2]) *bar în dar.* [3]) *ba dschân i ô:* ob damit der Geliebte gemeint ist oder etwa irgend ein Scheich, bei dem die Sûfîs zu schwören pflegten, muß ich dahingestellt sein lassen. Vgl. übrigens N. 14, 1 = HB. 20, 1; ferner N. 50, 2 = HB. 31, 2. [4]) *rây i pîrî* (oder *pîr-ê?)* [5]) In diesem Gedicht erklärt Hafis, die Leiden der Liebe und Armut gerne ertragen zu wollen, da er ihnen seine Lieder, und damit auch seinen Ruhm verdanke. Also das alte Thema: *ce qui te fait souffrir – te fait chanter,* das schon ein halbes Jahrtausend vor Hafis der chinesische Essayist *Han-yü* folgendermaßen behandelt hat: „Erlangt ein Ding nicht sein Gleichgewicht, so tönt es . . . Mit des Menschen Verhalten zur Sprache ist es ebenso. Kann er womit nicht zur Ruhe kommen, dann erst redet er: sein Gesang enthält Gedanken, sein Weinen Sehnsucht." (G. v. d. Gabelentz, Anfangsgr. der chines. Gramm. S. 115f.) [6]) *soudâ i butân* bedeutet einerseits „Handel mit Götzenbildern", andererseits „Schwärmerei für junge Burschen" (die so schön wie Götzenbilder sind): also ein Wortspiel. [7]) Vgl. Shamsi Tabrîz V, 7 nebst Nicholsons Anmerkung zu der Stelle. Also auch hier eine Anspielung auf sufische Denkweise! [8]) Die Pleiaden *(parwîn,* arab. *thureiyâ)* gehen im Frühjahr, der persischen Regenzeit (vgl. N. 14, 2 = HB. 20, 2) auf, und gelten daher als regenbringendes Gestirn. [9]) *suchun guftan,* wörtlich: „Worte reden". [10]) *wird i zabân,* wörtlich: „Pensum der Zunge"; vgl. N. 27, 1 = HB. 42, 1, wo vom *wird i subh-gâh,* der Morgenlektion, die Rede ist. [11]) Die Übersetzung ist absichtlich ähnlich zweideutig gehalten wie das Original. Der Sinn ist wahrscheinlich (gegen Sûdî, Platen, Rosenzweig, Wilberforce Clarke, welch' letzterer nur in einer An-

5. Das Glück der Armut,[1] o Gott, billige mir zu: denn diese Gabe ist die Ursache meiner Würde und Macht.[2]

6. Der präsidenten-kennende[3] Moralprediger möge nicht so groß tun,[4] da [doch] der Wohnort des Sultâns[5] mein armes Herz ist.

N. 31 = HB. 570 = HR. III, 218 ff. – Pers. 76: Gas. 510; Pers. 78: f. 82 v; Pers. 80: I, 15 r (Nr. 24). – Vgl. P. de Lagarde, Symmicta I, 194.

Metrum: ⏑ – ⏑ –, ⏑ ⏑ – –, ⏑ – ⏑ –, ⏑⏑ –

(Mudschtathth i muthamman i machbûn i maktû').

Reim: *– âr i man bâscht.*

1. Tausend Anstrengungen hab' ich gemacht, daß du mein Trauter seiest, der Wunsch-Gewährer meines haltlosen Herzens seiest;

---

merkung diese Möglichkeit erwähnt): „die Leute deklamieren beständig die Gedichte, die ich zu deinem, des Geliebten, Preis gemacht habe.“ Vgl. N. 48, 7 = HB. 43, 9.

[1]) *fakr* bezeichnet eher das Leben in bescheidenen Verhältnissen, die Bedürfnislosigkeit, als Dürftigkeit und Mangel. [2]) Hafis will hier wohl sagen, durch den Mangel an Gütern dieser Welt bzw. seine dadurch veranlaßte Bedürfnislosigkeit sei er davor bewahrt geblieben, die Dinge nach Art der Durchschnitts-Weltmenschen einzuschätzen, und sei so dazugekommen, sich ganz der Liebe und Poesie zu widmen (wobei er aber doch vielleicht übersieht, daß der reiche Mann, wenn er nur will, viel eher in der Lage ist, sich über die Vorurteile des Herden-Pöbels hinwegzusetzen, als der Unbemittelte – der sich z. B. ab und zu genötigt findet, Gedichte zu Verherrlichung eines Schâh Schudschâ' zu schreiben). – Übrigens wird schon dem Muhammed der Ausspruch zugeschrieben: *al-fakru fachrî*, d. h. die Armut ist mein Stolz. Vgl. Shamsi Tabrîz S. 213. [3]) *schihna-schinâs:* der *schihna* ist das Organ der weltlichen Obrigkeit, das z. B. die vom *kâdî* kraft göttlicher Vollmacht gefällten Urteile vollstreckt; vgl. Jacob S. 5. Es ist ein höherer Beamter, und kann daher wohl etwa mit [Regierungs-] Präsident übersetzt werden; vgl. N. 5, 5 = HB. 144, 4, wo von einem *schihna i madschlis*, dem Vorsitzenden eines in einem Salon versammelten Kreises, die Rede ist. – Der Moralprediger hatte also mit Regierungskreisen Fühlung, und benutzte, wie es scheint, diesen Umstand, um seinen Mahnungen Nachdruck zu geben; der Dichter aber fertigt ihn mit einem Bonmot ab. [4]) Wörtlich: „Großartigkeit verkaufen“. [5]) Gemeint ist mit dem Sultan ohne Zweifel des Dichters Geliebter. Man könnte – vgl. oben N. 9, 3. 4 = HB. 139, 3. 6 – daran denken, daß ihm diese Würde beim Zechgelage zuerkannt worden wäre. Wahrscheinlich soll er indes einfach als Hafis' Herzenskönig bezeichnet werden. – Die mystischen Ausleger des Hafis verstehen dagegen unter dem Sultân Gott. Läßt man die eine solche Auffassung m. E. ausschließende Strofe 1 beiseite, und will man sich auch daran nicht stoßen, daß dann in Strofe 3 dem lieben Gott ein Mondgesicht zugeschrieben würde, so erhalten wir allerdings auf diese Weise ein höchst erbauliches Poem, das jedem Gesangbuch wohl anstünde.

2. einen Augenblick in die Trauerkammer der Liebenden kommest, eine Nacht der Genosse [1]) meines betrübten Herzens seiest;

6. daß, weil die Chosroen [2]) der Anmut mit [ihren] Dienern prunken,[3]) du in diesem Sinne [4]) mein Herr seiest.

[Fehlt in N. (Pl R.): vgl. Studien VII, 295.] HB. 235 = HR. I, 616f.[5]) – Pers. 76: Gas. 190; Pers. 78: f. 81/82; fehlt in Pers. 80. – Zu Str. 5 vgl. Daumer I, 103.

Metrum: ∪–∪–, ∪∪– –, ∪–∪–, ∪∪–

(Mudschtaththth i muthamman i machbûn i maktû').

Reim: –*ôsch âmad.*

[1. Der Zephyr ist zur Beglückwünschung des weinverkaufenden Greises[6]) gekommen: denn die Jahreszeit für Musik und Wollust und Wonne und Trunk ist gekommen.]

2. Die Luft ist Messias-hauchig[7]) geworden und der Wind nabelöffnend;[8]) die Bäume sind grün geworden und die Vögel ins Singen gekommen.

3. Den Ofen der Anemonen hat so sehr geheizt der Frühlingswind, daß die Knospen in Schweiß gebadet[9]) und die Rosen ins Sieden gekommen sind.

5. Vom Morgen-Vogel [10]) weiß ich nicht, was die edle Lilie erlauschte, da sie trotz [ihrer] zehn Zungen [11]) verstummt ist.

N. 32 = HB. 566 = HR. III, 206f.[12]) – Pers. 76: Gas. 507; Pers. 78: f. 77v; Pers. 80: I, 14r (Nr. 22). – Vgl. Daumer I, 51.

Metrum: ∪–∪–, ∪∪– –‖∪–∪–, ∪∪– –

(Mudschtaththth i muthamman i machbûn).

Reim: –*ân ke to dânî.*

1. Glücksmorgenhauch! Mit jenem Zeichen,[13]) das du weißt, geh vorüber an der und der Gasse zu jener Zeit, die du weißt.

3. Sprich [in meinem Namen]: „Meine schwache Seele ging [mir] aus

---

[1]) *nadîm.* [2]) Vgl. oben S. 162, Anm. 8. [3]) So mit Rosenzwei gegen Platen und Wilberforce Clarke: *nâzîdan* hat nicht die Bedeutung „gütig sein". [4]) *dar ân meyâna,* wörtl. „in jener Mitte", d. h. vielleicht auch: unter jenen Chosroen, zu denen du gehörst. [5]) Ein hübsches Frühlingslied; die Zecher werden, während sie sich beim Gelage der Jahreszeit freuen, von einem „Kuttenmann" gestört; vgl. oben S. 149, Anm. 2. [6]) D. h. des „Magiergreises", des Weinwirts; vgl. Jacob S. 5f. [7]) D. h. belebend; vgl. oben S. 171, Anm. 4. Vgl. auch N. 21, 4 = HB. 81, 5. [8]) D. h. moschusduftig, indem er gewissermaßen einen Moschus-Nabel geöffnet hat: vgl. N. 4, 5 = HB. 341, 5; N. 17, 2 = HB. 1, 2. [9]) D. h. wohl: mit Tau benetzt. [10]) D. h. der Nachtigall, welche in der Morgendämmerung singt. [11]) D. h. Staubfäden (oder Blumenblätter?); übrigens haben die Liliengewächse meines Wissens nur 6, keine 10 Staubfäden. [12]) In diesem Gedicht haben wir, wie besonders Str. 4 zeigt, ein *billet doux* vor uns, das der Dichter (vgl. Str. 7) an einen jungen Türken schreibt. [13]) Vgl. N. 47, 3 = HB. 170, 2.

der Hand: um Gott! aus deinem geistmehrenden Rubin [1]) spende [2]) das, was du weißt.“

4. Ich schrieb diese Buchstaben [3]) so, daß kein anderer es wußte: du auch aus Gnade lies sie so, wie du weißt.

5. Wieso sollte ich Hoffnung an deinen goldgestickten Gürtel nicht knüpfen? Die Feinheit [4]) ist, o Bildschöner, in dieser Mitte, [5]) die du weißt.

7. Einerlei ist Türkisch und Arabisch [6]) bei diesem Geschäfte, Hafis: den Hadîth [7]) der Liebe erkläre du in jener Sprache, [8]) die du weißt!

N. 33 = HB. 490 = HR. II, 526 f. [9]) — Pers. 76: Gas. 436; Pers. 78: f. 48 v; fehlt in Pers. 80.

Metrum: – –, ◡ – – ‖ – –, ◡ – –

(Mutakârib i muthamman i athlam).

Reim: –*âh.*

1. Wenn's Klingen regnet in der Gasse jenes Mondes [10]) — den Nacken leg' ich hin: [11]) die Entscheidung steht bei Gott. [12])

---

[1]) D. h. mit deinen die Lebensgeister auffrischenden, rubinfarbenen Lippen spende Küsse. Vgl. N. 45, 5 = HB. 486, 4. [2]) *bi-bachsch ân.* [3]) Es brauchen nicht notwendig, wie Platen annimmt, Chiffern gemeint zu sein. [4]) *dakîka* wird besonders auch in übertragener Bedeutung für eine Feinheit in Worten, ein geistreiches Wortspiel u. dgl. gebraucht. [5]) So wörtlich, um die Vieldeutigkeit des Originals *(dar în meyân)* wiederzugeben. Man kann den Satz zunächst im eigentlichen Sinne verstehen, indem man *meyân* = „Körpermitte, Taille, Lende“ nimmt, also: „Schlankheit liegt in deiner Taille“. Indes rät besonders der (bestimmte?) Artikel bei *dakîka-ê,* dieses Wort auch hier in übertragener Bedeutung aufzufassen und zu übersetzen: „eine Feinheit steckt zwischen diesen meinen Worten“. Jedenfalls gibt Hafis hier (darin hat Platen sicher richtig gesehen) der Hoffnung auf Lösung des Gürtels Ausdruck. [6]) Arabisch, die Sprache der Gelehrten und des Korans, wurde für gewöhnlich stets höher geschätzt als persisch oder gar türkisch; jedoch, sagt Hafis, bei diesem Geschäft (in Liebessachen) kehre ich mich nicht daran: da rede ich mit dem Geliebten ebenso gerne türkisch als arabisch. Aus dieser Stelle läßt sich mit ziemlicher Sicherheit erschließen, daß der Adressat Türke ist. [7]) *hadîth* ist der terminus technicus für die religiöse, zur Ergänzung des Korans dienende Tradition über den Profeten und seine Zeitgenossen, sowie über sonstige Dinge, über die der Koran keine genügende Auskunft gab: der *hadîth* verhält sich zum Koran etwa wie der Talmud zum Alten Testament. Vgl. Ignaz Goldziher, Muhammedanische Studien II, 1 ff. Erwähnt wird der *hadîth* auch N. 16, 5 = HB. 121, 6. [8]) *bad ân zabân;* besser zu passen scheint hier Sûdîs *ba har zabân* „in jeder Sprache“. [9]) Ein Liebesgedicht, wobei gleichzeitig ein Bekehrungsversuch abgewiesen wird. [10]) D. h. in der jener mond-gesichtige Bursche wohnt. [11]) Wie man tut, um geköpft zu werden. [12]) Diese letzte fromme Redensart im Original arabisch.

2. Die Gebräuche der Gottesfurcht kennen auch wir: jedoch was hilft's bei unserem irrwegigen Schicksal.[1])

HB. 489, 2 = HR. II, 522 f.[2]) O, das Geschick ist widerspenstig: eng an die Brust zieh's; bald ein Glas Gold[3]) schlürfe, bald den Rubin[4]) des Herzlieben.[5])

[HB. 490.] 4. Ich bin liederlich und verliebt: unter den Umständen Buße? Ich bitte Gott um Verzeihung! Ich bitte Gott um Verzeihung![6])

5. Ein Abglanz von deinem Gesicht[7]) fiel nicht auf uns:[8]) o Spiegelgesichtiger![9]) ach, über dein Herz![10]) ach!

N. 34 = HB. 262 = HR. I, 684 f.[11]) – Pers. 76: Gas. 151; Pers. 78: f. 11; Pers. 80: II, 36 v (Nr. 12).

Metrum: – – ⏑, ⏑ – ⏑ –, ⏑ – –

(Hazadsch i musaddas i achrab i makbûd i mahdhûf).

Reim: –*âm dârad.*

1. Das Herz hat Sehnsucht nach deinen Lippen beständig: o Herr![12]) welchen Wunsch hat es von deinen Lippen?[13])

2. Die Seele hat den Trank der Liebe und den Wein der Sehnsucht im Weinbecher[14]) beständig.

4. Damit du Jagd machest[15]) auf ein Herz mit Schelmerei, hat er[16]) auf Rosen aus Veilchen ein Netz.[17])

---

[1]) D. h.: was hilft mich all' mein theologisches Wissen, da mich nun einmal das Schicksal auf den Irrweg der Gottlosigkeit geworfen hat. – Diese Strofe steht in Pers. 78 nach der folgenden, aus HB. 489 eingeschobenen. [2]) Diese Strofe hat Platen in Pers. 78 (aus welchen Gründen?) aus einem anderen Gasel von gleichem Metrum und Reim hier eingeschoben. [3]) D. h. goldenen Wein; vgl. Studien VII, 417, Anm. 1. Jacob hat sich jetzt (nach brieflicher Mitteilung d. d. 3. 9. 07) meiner Auffassung dieser Stelle angeschlossen. Vgl. aber auch die Nachträge am Schluß dieser Arbeit. [4]) D. h. die rubinrote Lippe. [5]) *dil-chwâh,* eigentl. „herz-verlangend". Vgl. auch N. 26, 3 = HB. 432, 5. [6]) Dieser wiederholte (arabische) Ausruf bedeutet eine emphatische Negation; vgl. Browne, A year amongst the Persians S. 264. [7]) *zi rôy-at.* [8]) D. h. du hast mich keines Blicks gewürdigt. [9]) D. h. dein Gesicht ist so glänzend wie ein Spiegel. Vgl. z. B. N. 15, 2 = HB. 63, 2; N. 24, 3 = HB. 398, 3. [10]) D. h. dein hartes Herz. [11]) Ein *ghazal,* an dem manches den Eindruck erweckt, als könnte es mystisch aufzufassen sein; doch scheint mir auch hier z. B. Str. 4 eine solche Auffassung unmöglich zu machen. [12]) Dieser arabische Vokativ stellt hier vielleicht (ähnlich wie unser deutsches „Herrgott!") nur eine Interjektion dar; doch könnte er schließlich auch an den Geliebten gehen. [13]) Diese Auffassung ist mir wahrscheinlicher, als die von Rosenzweig und Wilberforce Clarke vertretene, wonach es hieße: „welcher Wunsch ward ihm von deinen Lippen schon erfüllt?" [14]) *dar sâghar i mei.* [15]) *seid kunî;* vgl. die folgende Anm. [16]) D. h. der Geliebte, von dem im ersten Halbvers in der 2. Person gesprochen wird; Sûdî liest deshalb dort ebenfalls *kunad.* [17]) D. h. den Bart auf der rosigen Wange; Veilchen und Bart werden auch sonst wohl verglichen: vgl. z. B. Gasele nach Hafis Str. 3 = HB. 207, 4.

5. Gelingt es mir endlich, zu erfragen, was jener unser Herzensräuber für einen Namen hat?

6. Wo sitzt beim Trauten derjenige, welcher [1]) Gedanken an Hoch und Nieder hat? [2])

N. 35 = HB. 196 = HR. I, 512f. [3]) – Pers. 76: Gas. 122; Pers. 78: f. 1v; Pers. 80: I, 2 (Nr. 1). – Zu Str. 2 vgl. Daumer I, 104; zu Str. 4 vgl. Daumer I, 62; zu Str. 7 vgl. Daumer II, 35.

Metrum: ◡ – ◡ –, ◡ ◡ – – ‖ ◡ – ◡ –, ◡ ◡ – –

(Mudschtaththi muthamman i machbûn).

Reim: – *âla bar âyad.*

1. Wenn die Sonne des Weins aus dem Osten der Trinkschale aufgeht, gehen aus dem Garten der Wangen des Schenken tausend Anemonen auf.

2. Der Windhauch verwirrt zu Häupten der Rose das Kraushaar der Hyazinthe, wenn aus der Mitte der Au der Duft jenes Kraushaars aufsteigt. [4])

4. Die Klagen der Nacht der Trennung sind nicht jene Geschichte [5]) der Ekstase, von deren Erklärung ein Atom hundert Traktate [6]) füllt.

5. Wenn du wie der Profet Nûh [7]) Geduld hast im [8]) Kummer der Sintflut, so wendet sich das Verderben, und der Tausend-Jahr-Wunsch [9]) erfüllt sich.

3. Von dem umgekehrten Rundtisch des Himmelsgewölbes [10]) darf man

---

[1]) *ân kas, k'andêscha.* [2]) Demnach gehörte dieser Traute vermutlich den niederen Schichten an: vgl. Studien VII, 425; ferner N. 39, 2 = HB. 323, 2. [3]) Ein Liebesgedicht, in welchem Hafis sich selbst Geduld und Ergebung in Zeiten der Trennung zuspricht. [4]) Der Sinn könnte auch sein: wenn der Wind den Wohlgeruch aus dem Haare des Schenken (vgl. z. B. N. 17, 2 = HB. 1, 2; N. 23, 1 = HB. 548, 1. 2) zu der Hyazinthe bringt, so wird diese aus Neid darüber verwirrt; diese uns seltsam vorkommende Vorstellung ist den persischen Dichtern geläufig: vgl. z. B. N. 4, 3. 4 = HB. 341, 3. 4; N. 15, 2. 4. 5 = HB. 63, 2. 4. 6. Platen hat hier ganz ausnahmsweise (vgl. oben S. 150, Anm. 1) seiner Übersetzung den Text von Pers. 79 zugrunde gelegt, welcher an Stelle von *dar sar* (zu Häupten) vielmehr *dar bar* (eigentlich: „an der Brust", dann einfach „neben") hat. – Die Vergleichung der Hyazinthe mit gekräuseltem Haar findet sich z. B. auch N. 5, 1 = HB. 144, 1. [5]) Wortspiel mit *schikâyat* (Klage) und *hikâyat* (Geschichte, Beschreibung). Es wird hier – was Platen gänzlich verkannt hat – den kurzen Kummer der Trennungszeit die unbeschreibliche Wonne der Ekstase gegenübergestellt. Das ist ganz mystischer Stil, der sich mit den von irdischer Liebe handelnden Anfangs- und Schlußstrofen nur vereinigen läßt, wenn man annimmt, daß Hafis unter der Ekstase hier den irdischen Liebesgenuß versteht. [6]) *risâla,* eigentl. „Epistel". [7]) *Nûh* (der Noe der Bibel) gilt den Muhammedanern als Profet Gottes *(nabîyu' llâhi),* der zweite in der Reihe der Profeten, zwischen Âdam und Ibrahîm. [8]) *dar gham i tûfân.* [9]) D. h. der Wunsch, wie Nûh, tausend Jahre zu leben. [10]) Um dieses Bild zu verstehen, muß man bedenken, daß die „Tische" im Orient einfach flachgewölbte Platten (ohne Beine) sind.

nichts begehren:[1]) denn kommt ohne den Ekel von[2]) hundert Verdrießlichkeiten ein Bissen darauf?

6. Durch eigene Anstrengung konnte er[3]) nicht davontragen das ersehnte Kleinod:[4]) eine Einbildung war's, daß diese Sache ohne Zuweisung[5]) zuteil werde.

7. Der Dufthauch deiner Locken[6]) – wenn er an Hafis' Grab vorüberweht, so steigen aus dem Staub seines Leichnams hunderttausend Klagen auf.[7])

N. 36 = HB. 34 = HR. I, 86ff.[8]) – Pers. 76: Gas. 20; Pers. 78: f. 57; Pers. 80: II, 20r (Nr. 30).

Metrum: – – ◡, ◡ – – ◡, ◡ – – ◡, ◡ – +

(Hazadsch i muthamman i achrab i makfûf i maksûr).

---

[1]) *tama' na tuwân dâscht.* [2]) *pei* [lies: *bê*] *malâlat i sad ghussa.* [3]) *na tuwânist burd gouhar:* wer als Subjekt dieses Satzes gedacht ist, bleibt unklar. Es ist aber zu beachten, daß Sûdî diese Strofe unmittelbar hinter die vorvorhergehende stellt: dann ergibt sich ungezwungen Nûh als Subjekt. [4]) Vgl. N. 5, 3 = HB. 144, 5. [5]) D. h. doch wohl: seitens Gottes. [6]) *nasîm i zulf i to.* [7]) Platen übersetzt in N., als ob statt *nâla* (Klagen) vielmehr *lâla* (Tulpen bzw Anemonen) dastünde; indes hat diese Lesart keiner seiner Texte. Eine richtigere Übersetzung findet sich in Plat. 15, f. 1r:

Wenn einst über meinem Grabe
Deiner Locken Düfte wallen,
Werden aus dem Staub des Leibes
Hunderttausend Klagen schallen.

Hubert Tschersig (Das Gasel in der deutschen Dichtung und das Gasel bei Platen S. 90) nimmt an, daß diese 4 Zeilen das erste seien, was Platen in jenes Oktavbüchlein eintrug, und das sie ursprünglich als Motto zu den im Herbst 1821 (in den „Lyrischen Blättern") veröffentlichten „Neuen Gaselen" gedacht waren. Trifft diese Annahme zu, so haben wir hier die erste Hafis-Strofe, die Platen übersetzt hat; denn die Niederschrift würde dann in den Frühling 1821 fallen. Ich habe indes meine Zweifel; da f. 1r gegenüber, auf der Innenseite des Vorderdeckels, N. 50 steht (vgl. Studien VII, 287), so könnte der Dichter auch jene Überschrift und jenes Motto erst nachträglich auf f. 1 angebracht haben, zumal da letzteres in der metrischen Form sich genau an N. anschließt. Andererseits freilich lassen die über der deutschen Überschrift stehenden zwei persischen Worte [*nou ghazâl,* was „neue Gaselen" bedeuten soll, in Wirklichkeit aber „neue Gazelle" heißt] uns Platen noch als Anfänger im Persischen erkennen, was er im Herbst 1822 entschieden nicht mehr war. – Der in dieser Strofe ausgesprochene Gedanke findet sich schon bei einem arabischen Dichter der Umeiyadenzeit, *Touba Ibn Humeiyir;* Rückert (Hamâsa Nr. 506) übersetzt die betreffende Stelle:

Wenn Leila, die achjalische, mich einst zu grüßen tritt heran,
Da wo man einen Erdenwall auf mich und Platten hat getan;

Erwidern will ich ihren Gruß mit Jauchzen, oder geben soll
Den Gruß zurück an meiner Statt ein Totenvogel schauervoll.

[8]) Ein von bacchantischer Lust erfülltes Frühlingslied, entstanden am Fest der Fastenbrechung *(îd i siyâm),* d. h. dem ersten Tag des auf den Fastenmonat *Ramadân* (vgl. oben S. 160, Anm. 15) folgenden Monats *Schouwâl;*

Reim: *–âm ast.*

1. Rosen an der Brust, und Wein in der Hand, und der Geliebte[1]) ist zu Willen: der Sultan der Welt ist an einem solchen Tage mein Bursche.

2. Kerzen möge man bei diesem Feste[2]) nicht bringen; in unserem Salon ist das Licht[3]) der Wange des Freundes vollkommen hinreichend.

4. In unsern Salon bringt[4]) kein Parfüm; denn für die Seele ist jedes Partikelchen von deinen Locken[5]) Wohlgeruch der Nase.[6])

3. Nach unserer Ordensregel[7]) ist der Wein erlaubt; jedoch ohne dein Gesicht, o rosenleibige Zypresse, ist er verboten.[8])

5. Mein Ohr ist ganz voll von der Stimme[9]) der Flöte und dem Schall[10]) der Leier, mein Auge ist ganz voll vom Lippen-Rubin[11]) und dem Kreisen der Gläser.

8. Was sprichst du von Schande – da mein Name von der Schande kommt? Was[12]) fragst du nach dem Namen, da mir Schande vom Namen kommt?[13])

9. Weintrinkend und taumelig und liederlich sind wir und äugelnd:[14]) aber der, welcher nicht wäre wie wir in dieser Stadt – wer ist's?

11. Hafis, sitze nicht ohne Wein und Geliebten eine Weile:[15]) denn die Tage der Rosen und des Jasmins und das Fasten-Fest[16]) ist.

---

vgl. August Müller, Der Islam I, 196. Da dieses Fest, das mit dem muhammedanischen Mondjahr in allen Jahreszeiten herumkommt, zur Zeit der Entstehung unseres Gedichts mit dem persischen Frühling, d. h. März-April, zusammengefallen sein muß, so läßt sich die Entstehungszeit ungefähr bestimmen. Jene Koinzidenz trat zu Hafis Lebzeiten zweimal ein, das erstemal in den Jahren 1337–1343, das zweitemal 1370–1375. Aus der erstgenannten Periode sind uns sonst keine sicheren Spuren von Hafis' dichterischer Tätigkeit erhalten, somit spricht alles dafür, daß dieses Gasel zwischen 1370 und 1375, also unter Schâh Schudschâ', entstanden ist. – Derselben Zeit ist aus demselben Grund auch HB. 491 zuzuweisen.

[1]) *ma'schûk;* vgl. Studien VII, 425, Anm. 2. [2]) *bazm.* [3]) *nûr.* Hier scheint mir indes Sûdîs Lesart *mâh* (Mond) vorzuziehen; denn dann heißt es: „der Mond der Wange des Freundes ist voll". [4]) *ma-y-ârêd.* [5]) *har lacht ze gêsû i to.* [6]) *maschâm,* eigentlich „Geruchsorgan". [7]) *madhab:* vgl. Studien VII, 411, Anm. 4. [8]) Die Strofe steht in Platens Text vor der vorhergehenden (4); doch scheint mir Platens Anordnung in N. passender. [9]) *pur bâng.* [10]) *nâla.* [11]) *pur la'l i lab.* [12]) *az* [nicht: *w'az*] *nâm* etc. [13]) Die Übersetzung dieser Strofe durch Platen ist sehr mißverständlich, da doch im Deutschen „Ruf" nicht ohne weiteres = „Verruf" ist. Der Sinn ist aber klar und schon von Hammer richtig erfaßt: Hafis' Berühmtheit *(nâm)* kommt (wenigstens teilweise) von seiner ungebundenen Lebensweise, die wohl manche als „Schande" bezeichnen; diese Berühmtheit gereicht ihm also wenigstens nicht bei allen zur Ehre. Im Deutschen, wo „Name" denselben Doppelsinn einschließt, wie persisch *nâm,* ließ sich das Wortspiel ganz gut wiedergeben. – Rasmussens (S. 53) Übersetzung ist ebenfalls undeutlich: er hätte *navn* statt *aere* setzen sollen. [14]) *nazar-bâz,* wörtlich: „mit Blicken spielend". [15]) Vgl. N. 16,4 = HB. 121,3. [16]) Vgl. vorige Seite, Anm. 8.

N. 37 = HB. 197 = HR. I, 514ff. – Pers. 76: Gas. 179; Pers. 78: f. 4v; fehlt in Pers. 80.

Metrum: – ∪ ∪ –, ∪ – ∪ – ‖ – ∪ ∪ –, ∪ – ∪ –

(Radschaz i muthamman i matwî i machbûn).

Reim: – *an na mê kunad.*

1. Meine stolzierende Zypresse[1]) – weshalb hat sie keine Neigung zur Au, gesellt sich nicht zur Rose, macht nicht zum Freund[2]) den Saman?[3])

3. Das Herz, in der Hoffnung auf Vereinigung mit dir, gesellt sich nicht [mehr] zur Seele; die Seele, aus Liebe zu[4]) deiner Gasse, gedenkt nicht [mehr] ihrer Heimat.[5])

7. Mein silberschenkliger Schenke[6]) — wenn er lauter Hefe gibt, wer ist, der nicht den Leib, wie ein Weinglas,[7]) ganz zum Mund machte?

N. 38 = HB. 472 = HR. II, 476ff.[8]) — Pers. 76: Gas. 420; Pers. 78: f. 5; Pers. 80: II, 22v (Nr. 34). – Vgl. P. de Lagarde, Symmicta I, 186. Zu Str. 1 vgl. Daumer I, 16; zu Str. 6 vgl. Daumer I, 173.

Metrum: – ∪ ∪ –, ∪ – ∪ – ‖ – ∪ ∪ –, ∪ – ∪ –

(Radschaz i muthamman i matwî i machbûn).

Reim: – *â i tô.*

1. Die Krümmung[9]) des Veilchens veranlaßt dein moschusduftiges Stirnhaar; den Vorhang von[10]) der Knospe reißt dein herzerobherndes Lächeln.

2. O meine schönhauchige Rose! Deine eigene Nachtigall[11]) versenge[12]) nicht, welche aus Ergebenheit die Nacht, die ganze Nacht für dich betet.

4. Ich, der ich ärgerlich würde über den Atem der Engel – das Reden und Gerede einer Welt trage ich deinetwegen.[13])

5. Deine Liebe ist meine Bestimmung,[14]) der Staub deiner Tür mein Paradies, die Liebe zu deiner Wange meine Natur, meine Freude dein Wohlgefallen.

---

[1]) Vgl. N. 26, 2 = HB. 432, 3. [2]) *yâr saman na mê kunad?* [3]) Vgl. N. 15, 5 = HB. 63, 4. [4]) *ba hawâ i kôy i tô* kann auch heißen: „wegen der Luft deiner Gasse". Vgl. zu diesem Wortspiel noch „Gas. n. Hafis" Str. 8 = HB. 207, 12. [5]) *yâd i watan na mê kunad.* [6]) *sâkî i sîm-sâk:* dieses Wortspiel läßt sich merkwürdigerweise ebenso im Deutschen wiedergeben. [7]) Der Dichter betrachtet hier das Weinglas gleichsam als einen großen Mund. [8]) Ein *ghazal,* in welchem Hafis zu ergreifendem Ausdruck bringt, wie er um Liebe alles lassen und tragen lernte. [9]) Wegen der Vieldeutigkeit des Wortes *tâb* (s. oben S. 172, Anm. 4) läßt dieser Ausdruck verschiedene Übersetzungen zu; jedenfalls ist der Doppelsinn beabsichtigt, daß *tâb i bunafscha* auch bedeutet: die Hitze (oder: die Qual) d. h. den Ärger und Neid des Veilchens erregt usw. Vgl. dazu N. 15, 2. 4 = HB. 63, 2. 6. Also wieder einer der zahlreichen Fälle (vgl. oben S. 190, Anm. 4), wo der Pflanzenwelt Neid gegenüber den Reizen schöner Menschenkinder unterschoben wird. [10]) *zi ghuntscha.* Vgl. N. 26, 5 = HB. 432, 9. [11]) D. h. deinen Liebhaber: vgl. N. 13, 2 = HB. 292, 2. [12]) D. h.: laß sie nicht allzu sehr sich in Liebe verzehren; vgl. HB. 6, 11. [13]) Ein ähnlicher Gedanke N. 43, 2 = HB. 22, 2. [14]) Eigentlich: „meine Titel-Aufschrift" *(sar-nuwischt).*

6. Die Kutte der Askese und das Weinglas – wenn sie auch nicht zusammenpassen:[1]) alle diese Anstrengungen mache ich[2]) aus Rücksicht auf dein Wohlgefallen.

7. Der Lumpenrock[3]) des Bettlers um deine Liebe wird ein Schatz im Ärmel:[4]) rasch gelangt zur Sultanswürde[5]) jeder, der Bettler bei dir ist.

N. 39 = HB. 323 = HR. II, 106 f.[6]) – Pers. 76: Gas. 286; Pers. 78: f. 84 v; fehlt in Pers. 80.

Metrum: ⏑ – – –, ⏑ – – –, ⏑ – + *(Hazadsch i musaddas i maksûr).*

Reim: *–ôsch.*

1. Genommen hat mir Halt und Kraft und Verstand ein Götze mit steinernem Herzen und silbernem Ohrläppchen,

2. ein behender Bildschöner,[7]) ein Schelm – feenhaft, ein mondhafter Kamerad,[8]) ein Türke,[9]) im Rock.[10])

---

[1]) Die Lesart *gartsche na darchwar i ham and,* welche Pers. 76 und 80 (in Pers. 78 fehlt diese Strofe: vgl. oben S. 151) und ebenso HB. und HR. einstimmig bieten, erregt Bedenken; doch vgl. HB. 685, 3. Vielleicht ist zu lesen ... *darchwarî ham and* (wobei *darchwarî* als Abstraktum auf *-î* zu fassen wäre): dann ergibt sich ebenfalls der oben angenommene Sinn; oder man hält sich an die von späterer Hand in Pers. 76 eingetragene Variante: ... *darchwar i man ast,* dann heißt es: „wenn sie auch nicht für mich passen“: doch gibt das m. E. keinen rechten Sinn. Übersetzt man dagegen die Strofe so, wie ich oben getan, so besagt sie: „um dir wohlzugefallen und Gelegenheit zu haben, mit dir zusammenzukommen, habe ich, der einstige Asket, zu dem meiner Kutte übel anstehenden Weinglas gegriffen.“ Vgl. N. 15, 6 = HB. 63, 7. [2]) *în hama dschahd mê kunam.* Vgl. N. 31, 1 = HB. 570, 1. [3]) *dalk:* vgl. Jacob S. 21. [4]) Im Ärmel trug der Perser sein Geld bei sich; vgl. Philipp S. 18. [5]) Vgl. N. 27, 3 = HB. 42, 3; N. 36, 1 = HB, 34, 1. [6]) Ein reizendes *ghazal,* reizend namentlich, weil es den konventionellen Stil ziemlich vermeidet. [7]) *nigâr i tschâbuk-ê:* vgl. N. 12, 2 = HB. 400, 2. [8]) *harîf i mahwasch-ê.* [9]) Vgl. N. 1, 1 = HB. 8, 1. [10]) *kabâ-pôsch.* Der *kabâ* war ein – im Unterschied vom Hemde *(pêrâhan)* — vorn offenes Gewand: dieses Charakteristikum wird in allen persischen und arabischen Wörterbüchern angegeben. Wie jenes Kleidungsstück nach der Mode des 14. Jahrhunderts im übrigen beschaffen war, und warum es hier noch als besonderer Schmuck des betreffenden Burschen angeführt wird, entzieht sich ganz unserer Kenntnis. Solche Kleidernamen pflegen ja überall nach Ort und Zeit sehr Verschiedenes zu bedeuten. – Vgl. übrigens Philipp S 17 f.; ferner die (von Platen nicht übersetzte) 4. Strofe unseres Gedichts, die m. E. besagt: „ich werde beruhigten Gemüts, wenn ich ihn wie der Rock *(kabâ)* ein Hemd *(pêrâhan)* umfange.“ (Wieso ein Hemd „beruhigten Gemüts“ sein kann, hätten uns Hammer, Rosenzweig und Wilberforce Clarke, die uns dies glauben machen wollen, näher erläutern sollen.) – Eine Vermutung, auf die mich Josef v. Hammer gebracht hat, will ich hier nicht unerwähnt lassen. Dieser übersetzt hier nämlich: „ein Türke grob gekleidet“

3. Von der Feuerglut der Schwärmerei seiner Liebe koche ich nach Art eines Topfes beständig.

6. Wenn auch verwest wird mein Gebein – nicht wird seine Liebe von meiner Seele vergessen.

7. Mein Herz und Glauben, Herz und Glauben hat mir geraubt seine Brust und Schulter, seine Brust und Schulter, die Brust und Schulter.

8. Deine Arzenei, deine Arzenei ist, Hafis, seine süße Lippe, seine süße Lippe, die süße Lippe.[1])

N. 40 = HB. 246 = HR. I, 644 f.[2]) – Pers. 76: Gas. 231; Pers. 78: f. 7/8; fehlt in Pers. 80.

Metrum: ◡ – – –, ◡ – – –, ◡ – – –, ◡ – – –

(Hazadsch i muthamman i sâlim).

Reim: –*în dârad.*

1. Jeder, der ein gesammeltes Gemüt, und einen wonnigen Trauten hat – der Segen ward sein Geselle, und das Glück hat er zum Genossen.[3])

4. Rubin-Lippe und Moschus-Bart – irgend einer, der das nicht liebt, existiert nicht:[4]) ich bin stolz auf meinen Herzensräuber, dessen Schönheit jenes und dieses hat.

5. Da du auf dem Angesicht[5]) der Erde bist, halt' kräftige Sehne[6]) für Beute![7]) Denn der Kräfte Beraubte[8]) hat eine Menge die Unterwelt.[9])

---

sieht also in dem ersten Bestandteil von *kabâ-pôsch* das türkische Adjektiv *kabâ* „grob". Da Hafis (vgl. N. 32, 5 = HB. 566, 7) zweifellos türkisch verstanden hat und es in Schîrâz (vgl. N. 1, 1 = HB. 8, 1) Türken genug gegeben haben wird, so scheint es immerhin nicht undenkbar, daß unser Dichter hier auf seinen Türken auch ein türkisches Epitheton anwendet. Dann wollen wir uns weiter erinnern, daß, infolge eines bei Homosexuellen häufigen Fetischismus (im pathologischen Sinne), gerade die grobe Alltagstracht der unteren Volksschichten auf geschlechtlich anormale Individuen höherer Kreise einen starken Reiz auszuüben pflegt; vgl. z. B. Magnus Hirschfeld, Berlins drittes Geschlecht S. 10. 60. Auf diese Weise könnte uns diese Stelle vielleicht einen interessanten Einblick in Hafis' sexuelle Psyche gewähren.

[1]) Vgl. N. 7, 3 = HB. 95, 5. [2]) Ein *ghazal* voll Lebenslust, das sich ebenfalls vom Konventionellen ziemlich fern hält. [3]) *ham-karîn.* [4]) Platens Text könnte gelesen werden entweder: *kasê, k'asch nêst mahabb-asch, nêst* (einen, der das nicht liebt, gibt's nicht), oder aber: *kasê, k'asch nêst, muhibb-asch nêst* (einer, der das nicht hat, hat keinen Liebhaber), diese beiden Lesarten sind jedoch aus metrischen Gründen unmöglich. Ich lese daher: *kasê, k'asch nêst hubb-asch, nêst,* was dem Sinne nach auf die erste der beiden obigen Lesarten herauskommt. Sûdîs Text ist allzu tautologisch. [5]) D. h. auf der Oberfläche. [6]) *tuwânâ pei* (vielleicht indes nur verschrieben für *tuwânâyî* „Kraft"; ähnlich hat Platens Text Str. 4: *dil-bar i chwad zâ* [statt *râ*]). [7]) ἁρπαγμὸν ἡγοῦ; vgl. Phil. 2, 6. [8]) *ke dûrân i tuwânî-hâ:* diese Lesart ist der Sûdîs entschieden vorzuziehen. [9]) *zêr i zamîn.*

8. Zephir, von meiner Liebe einen Wink sage der Sonne der Schönen,[1] die hundert Dschamschêd[2] und Kei Chusrou[3] als geringste Knechte hat.

N. 41 = HB. 469 = HR. II, 468 f.[4]) – Pers. 76: Gas. 416; Pers. 78: 42/43; Rers. 80: II, 25 r (Nr. 37). – Zu Str. 3 vgl. Daumer I, 31.

Metrum: – – ᴗ, – ᴗ – ᴗ, ᴗ – – ᴗ, – ᴗ –

(Mudâri' i muthamman i achrab i makfûf i mahdhûf).

Reim: *– âh i tô.*

1. O, Blut-Lösegeld des China-Nabels ist der Staub deines Weges,[5] die Sonne ist Klientin der Einfassung deiner Mütze.[6]

3. Trink' mein Blut: denn kein Engel kann bei solcher Eleganz es über sich gewinnen,[7] daß er deine Sünden aufschreibt.[8]

2. Die Narzisse[9] betreibt das Kokettieren übermäßig.[10] Stolziere

---

[1]) *bu-gô chwarschêd i chûbân râ:* d. h. dem weitaus Schönsten unter allen Schönen. [2]) *Dschamschêd,* der *Yimô chschaêtô* (strahlende Yima) des Awesta, ist einer der ältesten Könige der iranischen Heldensage, der nach 700jähriger Herrschaft schließlich von *Dahhâk* gestürzt und getötet ward: „Dschamschêd mit Tron und Fingerring, dem Dêw's (böse Genien: vgl. oben S. 175, Anm. 7) und Vögel und Parî's (Feen: vgl. N. 39, 2 = HB. 323, 2) gehorchten," nennt ihn Firdousî (ed. Vullers-Landauer I, 318 v. 55). Vgl. auch Studien VII, 405. [3]) König *Kei Chusrou,* der *Kava Husravå* des Awesta, Sohn des *Siyâwusch,* gehört ebenfalls der iranischen Heldensage an, fällt aber nach dieser wesentlich später als *Dschamschêd.* (Die Sâsâniden-Könige, die den Namen Chusrou führten – vgl. oben S. 162, Anm. 8 – waren nach diesem Heros Eponymus benannt.) Die Namen der beiden vorzeitlichen Herrscher stehen hier natürlich nur zur Bezeichnung mächtiger Könige im allgemeinen. [4]) Ein für unseren Geschmack etwas allzu überschwengliches *ghazal.* [5]) In diesem Satz ist „Blut-Lösegeld" Prädikat: der Staub wird zu Moschus dadurch, daß der Geliebte darauftritt (vgl. HB. 197, 9): „Blut-Lösegeld des China-Nabels" ist nichts als ein gezierter Ausdruck für „Moschus". Die Erklärung dieser uns sonderbar scheinenden Bezeichnung gibt Sûdî im Kommentar zu HB. 1, 2, wo er erzählt, daß der Moschushirsch, wenn er von Menschen oder Tieren erschreckt wird oder im Spiel mit seinesgleichen, in Aufregung gerät *(harâret kesb ider),* einige Tropfen Blut in den Nabel absondert, die dann dort zu Moschus gerinnen: somit muß er selbst den Moschus gewissermaßen mit seinem Blut erkaufen. (Das scheint übrigens physiologische Fabel: in Wirklichkeit hängt der Moschusbeutel mit dem Genitalapparat zusammen und duftet besonders lebhaft zur Brunstzeit.) Vgl. auch HB. 385, 6. [6]) Dieser verdrehte Ausdruck soll vermutlich besagen, daß das Gesicht des Geliebten unter der Mütze hervor wie die Sonne leuchtet. Vgl. N. 5, 2 = HB. 144, 2; Sa'dî, Bôstân I, 755; Firdousî, ed. Vullers I, 132 v. 50. [7]) Wörtlich: „es kommt ihm nicht aus dem Herzen" *(az dil na-y-âyad-asch).* [8]) Vgl. N. 9, 2 = HB. 139, 2. – Diese Strofe steht in Platens Text nach der folgenden. [9]) D. h. dein wie der innere Kelch der Narzisse strahlendes Auge. Vgl. N. 24, 4 = HB. 398, 5. [10]) Wörtlich: „trägt es aus den Grenzen

einher! O, die [1]) Seele sei der Kaufpreis [2]) für die Reize deiner schwarzen Augen!

5. Mit einem jeden Stern hab' ich's zu tun jede Nacht, [3]) aus Sehnsucht nach dem Glanz deiner mondgleichen Wange.

N. 42 = HB. 551 = HR. III, 168 ff. [4]) – Pers. 76: Gas. 461; Pers. 78: f. 25/26; Pers. 80: II, 9 v (Nr. 13).

Metrum: ⏑ – ⏑ –, ⏑ ⏑ – –, ⏑ – ⏑ –, ⏑⏑ –

(Mudschtathth i muthamman i machbûn i maktû').

Reim: *– ân dârî.*

1. Du, der du alles, was gewünscht wird in der Welt, besitzest – was kümmerst du dich um den Zustand der ohnmächtigen Schwachen? [5])

3. Eine Mitte (Taille) hast du nicht; [6]) und ich wundere mich, daß zu jeder Zeit inmitten der Versammlung der Schönen du den Mittelpunkt bildest. [7])

4. Weiß [8]) ist für dein Gesicht [9]) keine passende Bemalung; deshalb [10]) hast du eine Schwärze [11]) aus Moschus-Bart auf Judasbaum[-Farbe]. [12])

6. Übe nicht Tadel fürderhin und Tyrannei gegen mein Herz: [doch] tu' alles, was du magst, denn du darfst das.

---

heraus" *(az had berûn:* die Interpunktion in HB. scheint mir hier nicht ganz richtig).

[1]) D. h. meine. [2]) Vgl. N. 18, 4; 24, 1 = HB. 398, 1. [3]) D. h. ich wache die ganze Nacht hindurch. [4]) Ein *ghazal*, das in einen Hymnus auf die alles andere aufwiegende Seligkeit der (homosexuellen) Liebe ausläuft. Manches (besonders Strofe 1) scheint darauf hinzuweisen, daß der Geliebte hier nicht ein Schenke und Magierbube, sondern ein *fils de famille* ist. [5]) Es ist bemerkenswert, daß der Dichter sich seinen Lieblingen gegenüber besonders gern als „ohnmächtig" *(nâ-tuwân)* und „schwach" *(da'îf)* bezeichnet; vgl. z. B. HB. 63 1 = N. 15, 1; HB. 494, 7; HB. 566, 3 = N. 32, 2. [6]) D. h. nicht etwa: „du bist beleibt", sondern: „deine Taille ist so fein und dünn, daß man sie gar nicht sieht"; eine echt persische Hyperbel. [7]) In dieser Strofe wird mit dem dreimal in verschiedener Bedeutung vorkommenden Worte *meyân* (eigentl. „Mitte") gespielt. Das erstemal bedeutet es Körpermitte, d. h. „Taille"; dann wird es als Präposition (vgl. SSh. § 71b) verwendet: *meyân i madschma'* „inmitten der V."; endlich in dem Kompositum: *meyân-dârî*, eigentlich „Mitte-Haltung". [8]) *bayâd*, ursprünglich „Weiße" (albedo), dann auch „Reinschrift". [9]) *bayâd rôy i to râ* [nicht, wie HB. vokalisiert, *bayâd i rôy!*]. [10]) *az ân.* [11]) *sawâd*, ursprünglich „Schwärze", dann auch „Konzept, Brouillon". [12]) D. h. (vgl. oben S. 157, Anm. 13): der Farbe, die aus den purpurroten Blüten des Judasbaumes gewonnen wird. – Auch diese Strofe steckt wieder voller Wortspiele; wegen des bereits erwähnten Doppelsinns von *bayâd* und *sawâd* kann man nämlich auch übersetzen: „eine Reinschrift ist kein passendes Bild für dein Gesicht; deshalb hast du ein [Urteils-]Konzept in Moschus-Schrift gegen den Judasbaum." Also fast ganz derselbe Gedanke wie N. 5, 1 = HB. 144, 1!

8. Ertrag' die Quälereien der Aufpasser,[1]) stets[2]) sei fröhlich: denn eine Kleinigkeit ist das, wenn du einen liebenswürdigen Trauten hast.[3])

9. Die Vereinigung mit dem Freunde – wenn sie dir einen einzigen Augenblick zuteil wird,[4]) so geh': denn alles, was es zu wünschen gibt in der Welt, hast du.

10. Wenn du des Rubins seiner Lippe Erwähnung tust – merkst du [dann] etwa,[5]) ob's Bericht oder[6]) Zucker ist, was[7]) du im Munde hast?[8])

N. 43 = HB. 22 = HR. I, 56 ff. + Pers. 76: Gas. 21; Pers. 78: f. 49/50; fehlt in Pers. 80. – Vgl. Pendn. S. 93 ff.[9]) — Zu Str. 1 vgl. Daumer I, 45.

Metrum: ⏑̲ ⏑ – –, ⏑ – ⏑ –, ⏑ ⏑ + (*Chafîf i machbûn i maksûr*).

Reim: *–at i ô'st.*

1. Mein Herz ist die Residenz seiner[10]) Liebe, mein Auge ist der Spiegelhalter seiner Schönheit.

2. Ich, der ich das Haupt nicht beuge [vor] beiden Welten[11]) – mein Nacken ist unter der Last seiner Gnade.[12])

---

[1]) *rakîbân*. Infolge der Verbreitung der homosexuellen Liebe werden im Orient in guten Familien die Söhne etwa ebenso ängstlich gehütet, wie bei uns die Töchter, ja es scheint, daß sie oft von besonders dazu aufgestellten *rakîbân* chaperoniert wurden; möglicherweise ist also hier mit *rakîb* ungefähr dasselbe gemeint, was der Dichter in der (nicht übersetzten) Strofe 11 (vgl. auch N. 18, 4) mit *bâghbân* (eigentl. „Gärtner") bezeichnet. Doch ist unter letzterem wohl eher der Vater des jungen Mannes zu verstehen, wie man andererseits bei den *rakîbân* vielleicht auch an Klatschbasen beiderlei Geschlechts, die allenthalben homosexuelle Verhältnisse wittern, zu denken hat. [2]) < *o*. [3]) Während die Strofen 1 – 6 selbstverständlich an den Geliebten gerichtet sind, spricht in 8 – 10 offenbar der Dichter zu sich selbst, bzw. er stellt allgemeine Maximen für Liebende auf. [4]) *wisâl i dôst gar-at dast mê dihad yak dam,* wörtl.: „wenn sie dir . . . die Hand gibt". [5]) *tsche mê sch'nawî?* [6]) *yâ.* [7]) Platens Text hat *har tsche,* was aber contra metrum ist. [8]) D. h. von seiner Lippe sprechen zu dürfen, ist so süß wie Zucker. – Zucker ist dem persischen Zecher ein unentbehrliches Requisit beim Gelage; vgl. z. B. Sa'dî, Bôstân IV, 172. [9]) S. de Sacy führt Pendn. S. 92 ff. dieses Gasel (zusammen mit HB. 97) als Beispiel für die mystisch aufzufassende Dichtungsweise des Hafis an; mir scheint indes auch hier z. B. Strofe 3 jede mystische Auslegung zu verbieten. [10]) D. h. des Trauten: da obige Strofen vermutlich beim Anblick des Geliebten improvisiert sind, so brauchte dieser nicht extra genannt zu werden. Silvestre de Sacy weist a. a. O. ebenfalls darauf hin, daß „le poète commence ainsi, sans même nommer l'objet qui l'occupe", und meint seinerseits, daß „rien n'est plus propre à peindre l'extase dans laquelle l'a jeté la contemplation des charmes de la divinité". [11]) Vgl. N. 20, 6 = HB. 6, 7. [12]) Ein ähnlicher Gedanke findet sich N. 38, 3 = HB. 472, 4.

3. Du und der Tûbê[-Baum] [1]) – ich und die Statur meines Trauten: eines jeden Denken ist gemäß seinem Charakter. [2])

5. Wenn ich beschmutzten Saumes bin [3]) – was schadet's? Die ganze Welt ist Zeuge seiner Schamhaftigkeit. [3])

6. Madschnûns [4]) Zeit ist vergangen, und die Reihe ist an uns: [5]) jedermann – fünftägig [6]) ist seine Reihe. [7])

N. 44 = HB. 461 = HR. II, 450 f. [8]) – Pers. 76: Gas. 411; Pers. 78: f. 24; Pers. 80: II, 19 r (Nr. 28). – Vgl. P. de Lagarde, Symmicta I, 185 f.

Metrum: ⏑ – ⏑ –, ⏑ ⏑ – –, ⏑ – ⏑ –, ⏑⏑ –

(Mudschtathth i muthamman i machbûn i maktû').

Reim: *–îdan.*

1. Ich bin's, der die Berühmtheit der Stadt ist durch Liebeüben, ich bin's, der sein Auge nicht befleckt hat durch böses Blicken.

2. Man quält uns, [9]) und wir ertragen den Tadel und sind gut; denn nach unserer Regel [10]) ist's Unglauben, zu grollen. [11])

4. Unser Wunsch von der Promenade des Gartens dieser Welt —

---

[1]) Nach der muhammedanischen Sage ein Baum mit köstlichen Früchten im Paradies; der Name ist aramäisch *(tûbâ* = Seligkeit), stammt also wohl aus dem Talmud. (Vgl. oben S. 177, Anm. 2.) – Der Dichter will hier sagen: „du Pietist magst ans Paradies denken, ich denke an meine Liebe". Ein ähnlicher Gedanke findet sich N. 13, 4 (= HB. 292, 4) und N. 28, 2 (= HB. 494, 4) ausgedrückt. [2]) Vgl. Paul de Lagarde, Mitteilungen I, 160. [3]) D. h.: wenn der Saum meines Gewandes unten vom Straßenkot beschmutzt ist (vgl. HB. 197, 8). Hier natürlich aufs moralische Gebiet übertragen: im Schwäbischen sagt man in diesem Sinn: *Dreck am Stecken haben* (Fischer, Schwäb. Wörterb. II, 341). – Ein ähnlicher Gedanke findet sich N. 9, 2 = HB. 139, 2. [4]) *Madschnûn* (d. h. von Genien *[dschinn]* besessen) ist ursprünglich der Beiname des arabischen Minnesängers *Keis ibn al-Mulouwah,* der (vgl. Brockelmann, Gesch. d. arab. Literatur I, 48) im 7. Jahrhundert gelebt hat. Später hat die orientalische Sage aus ihm eine Art *Orlando furioso* gemacht, und seine Liebe zu *Leilâ* ist einer der beliebtesten Stoffe für das romantische Epos der Perser geworden. Es sind nicht weniger als 18 persische Bearbeitungen bekannt: die älteste (vom Jahre 1188) stammt von Nizâmî; berühmt ist auch diejenige Dschâmîs (vom Jahre 1484), welche Graf Schack vortrefflich ins Deutsche übertragen hat (Stuttgart 1890). Vgl. Horn S. 178 ff.; Browne II, 406. [5]) D. h. die Reihe, liebestoll zu werden. [6]) *pandschrôza.* [7]) D. h. jeder bleibt fünf Tage lang (d. h. nur kurze Zeit) an der Reihe. Fünf Tage als Symbol der kurzen Lebenszeit z. B. auch bei Sa'dî, Bôstân IV, 165; zehn Tage als Frist für die Gunst des Glücks nennt Hafis N. 20, 3 = HB. 6, 3. [8]) Ein Gedicht, durchzogen von jovialer und versöhnlicher Stimmung, die aber auf innerer Überwindung und Verachtung des Filistertums beruht. Aus der (nicht übersetzten) Strofe 8 scheint hervorzugehen, daß dies Gasel in einem privaten Salon entstanden ist. [9]) *dschafâ kunand.* [10]) *tarîkat,* eigentl. „Ordensregel"; vgl. N. 36, 4 = HB. 34, 3. [11]) *randschîdan.*

was ist's? – Vermittels der Pupille[1]) des Auges von deiner Wange eine Rose zu pflücken.

7. Vom Barte des Trauten lerne die Liebe zu schönen Wangen:[2]) denn um die Wangen der Schönen ist's angenehm zu kreisen.

9. Küsse nichts, außer der Lippe des Geliebten und dem Weinglas, denn die Hand der Askese-Verkäufer[3]) ist's Sünde zu küssen.

N. 45 = HB. 486 = HR. II, 512ff.[4]) – Pers. 76: Gas. 433; Pers. 78: f. 30 v; Pers. 80: I, 3 (Nr. 4). – P. de Lagarde, Symmicta I, 187f.

Metrum: – – ◡, – ◡ – – ‖ – – ◡, – ◡ – –

(Mudâri' i muthamman i achrab).

Reim: – *îda.*

1. Den Rocksaum ziehend,[5]) ging er einher[6]) in golddurchwirktem Linnen: hundert Mondgesichtigte haben aus Neid auf ihn ihren seidenen[7]) Halsbund zerrissen.[8])

2. Von der Weinfeuerhitze rings um seine Wangen Schweiß, wie die Tropfen des Nachttaus, auf Rosenblätter gefallen.

3. Eine Aussprache, rein und süß, ein Wuchs, hoch und geschmeidig, ein Gesicht, freundlich und schmuck,[9]) ein Auge – wie[10]) schön in die Länge gezogen![11])

---

[1]) *ba dast i mardum,* eigentl. „durch die Hand des Mannes"; der Perser nennt die Pupille den „Mann" im Auge. [2]) D. h. schmiege dich so eng an diese, wie der Bart. Hier sind des Dichters Wünsche schon etwas weniger bescheiden, als in der vorhergehenden Strofe. [3]) D. h. derer, die mit ihrer Askese protzen; vgl. oben S. 186, Anm. 4. [4]) Auch in diesem Gasel beginnt Hafis, wie bei N. 43, gleich in der 3. Person von dem Geliebten zu reden, ohne ihn diesmal auch nur durch ein Pronomen zu bezeichnen. Natürlich darf man aber dies hier noch weniger als dort mit Silvestre de Sacy als ein Symptom des ekstatischen Zustands des Dichters betrachten. [5]) Dies kann (wie alle Übersetzer von Hammer bis Wilberforce Clarke annehmen) bedeuten: „den Rocksaum beim Einherstolzieren prunkend nachschleppen lassend"; es kann aber mindestens ebensogut gemeint sein: „den Rocksaum mit einer Geberde der Geringschätzung und des Ekels an sich ziehend, d. h. hoch nehmend." [6]) Das persisch-türkische Wörterbuch *Farhang i Schu'ûrî* (bei Vullers s. v. *scharb)* hat hier die Lesart *hamê schud.* [7]) *kasab* bedeutet nicht, wie Vullers (nach dem *Behâr i adscham)* angibt, eine Art Leinen *(nou'ê az kattân),* sondern einen Seidenstoff; vgl. Dozy s. v.; ferner Philipp S. 20. [8]) D. h. es wurde ihnen eng vor Neid, so daß sie mit den Händen an den Hals griffen und dabei das Hemdbündchen zerrissen. [9]) *zêbâ.* [10]) Platens Text hat dieses *tsche* ebensowenig als HB.; aber das Metrum verlangt hier unbedingt die von HR. gebotene Lesart *tsche chwasch kaschîda.* [11]) Solche Schlitzaugen werden von den Persern als besondere Schönheit geschätzt. – Diese Strofe fehlt in Pers. 78.

8. Bis wann ertrage ich deine Vorwürfe [1]) aus jenem, deinem herzbetrügenden Auge? Kokettiere eines Tags ein wenig, o Licht meiner beiden Augen! [2])

4. Sein seelen-mehrender [3]) Hyazinth [4]) ist aus dem Wasser der Güte geboren, [5]) sein schön einherschreitender Buchsbaum [6]) ist in Freude aufgezogen.

5. Jenen seinen herzverlockenden Rubin [7]) sieh, und jenes verwirrungschwangere [8]) Lächeln; jenen seinen schönen Gang sieh' und jenen ruhigen Schritt!

6. Jener schwarzäugige Hirsch [9]) ist aus unserem Netz entkommen, Freunde, was für ein Mittel wende ich an [10]) bei diesem [meinem] verstörten Herzen?

9. Wenn dein edles Gemüt durch Hafis gekränkt ward, so sag's, damit wir Buße tun möchten für Gesprochenes und Gehörtes. [11])

N. 46 = HB. 3 = HR. I, 8ff. [12]) – Pers. 76: Gas. 6: Pers. 78: f. 31/32; Pers. 80: II, 19 v (Nr. 29).

Metrum: – – ◡, – ◡ – ◡, ◡ – – ◡, – ◡ –

(Mudâri' i muthamman i achrab i makfûf i mahdhûf).

Reim: *– âm i mâ.*

1. Schenke, durch das Licht des Weins entflamme unser Glas! Musikant, sing'! Denn die Dinge der Welt gingen nach unserem Wunsch.

2. Wir haben in der Trinkschale den Widerschein der Wangen des Trauten gesehen, o Unkundiger der Lust unseres beständigen Trinkens! [13])

---

[1]) *itêb-at,* mit *Imâla* (vgl. Rückert-Pertsch S. 15f.), wodurch hier ein Binnenreim mit *dil-firêb-at* entsteht. Überhaupt zeigt Platens Text wiederholt die *Imâla,* wo sie bei Sûdî fehlt; Fälle, wie der vorliegende, scheinen mir auf Platens Vorlage ein recht günstiges Licht zu werfen. [2]) *ê nûr i har do dîda!* [3]) D. h. belebender, beseelender; vgl. N. 32, 2 = HB. 566, 3. [4]) D. h. Mund; wir haben hier jedenfalls an roten Hyazinth zu denken. [5]) Es scheint hier auf eine Anschauung angespielt zu werden, wonach die Edelsteine aus Wasser entstanden sind. [6]) D. h. sein Wuchs; vgl. N. 8, 2 = HB. 532, 2. [7]) Auch damit ist wieder der Mund gemeint. [8]) *purâschôb,* eigentlich „voll Verwirrung", d. h. Verwirrung unter den eifersüchtigen Liebhabern stiftend. Vgl. N. 1, 2 = HB. 8, 3. [9]) D. h. der Geliebte. Vgl. HB. 207, 8; 570, 7. [10]) *sâzam.* [11]) D. h. für von mir Gesprochenes und von dir Gehörtes; vgl. Gasele nach Hafis Str. 4 = HB. 207, 7. [12]) Ein Hymnus auf die (homosexuelle) Liebe, auslaufend in ein Kompliment für den Wesir *Hâdschî Kiwam [-ad dîn Hasan;* vgl Studien VII, 428]; das Gedicht fällt also in die Zeit des *Abû Ishâk Entschu* (1343 – 1353). [13]) *schurb i mudâm i mâ: mudâm* bedeutet auch „Wein" [und zwar wahrscheinlich alten, abgelagerten Wein, nicht wie Rosenzweig und ihm nach auch Rasmussen (S. 46) meint, Wein, der (im Gegensatz zum Morgen- und Abendtrunk) zu allen Tageszeiten genossen wird!], daher können diese Worte auch übersetzt werden: „unseres Wein-Trinkens".

4. Niemals stirbt derjenige, dessen Herz lebendig ward durch die Liebe: fest steht auf der Schreibtafel der Welt unsere Dauer.[1])

3. [Nur] so lange dauert das Kokettieren und Prunken[2]) der Geradegewachsenen, bis ihren Einzug hält[3]) unsere wie eine Tanne[4]) einherschreitende Zypresse.

[6.[5]) O Wind, wenn du am Rosenhain der Freunde vorbeikommst, gib Acht, überreiche dem Herzlieben unsere Botschaft:]

7. Sprich [in meinem Namen]: „Was reißest du unseren Namen absichtlich aus deinem Gedächtnis? Von selbst kommt's [ja so weit], daß nicht [mehr] gedacht wird unseres Namens!"[6])

8. Die Trunkenheit im Auge[7]) unseres herzfesselnden Gesellen ist schön; von diesem Gesichtspunkte aus hat man den Trunkenen[8]) unsere Zügel übergeben.[9])

N. 47 = HB. 170 = HR. I, 442ff.[10]) – Pers. 76: Gas. 172; Pers. 78: f. 29; Pers. 80: II, 14v (Nr. 22).

Metrum: – – ᴗ, – ᴗ – – ‖ – – ᴗ | – ᴗ – –

(Mudâri' i muthamman i achrab).

Reim: *– ân na dârad.*

1. Meine Seele hat ohne die Eleganz des Herzlieben[11]) keine Neigung

---

[1]) Soll hier die Liebe als belebendes Element gepriesen, oder vielmehr, wie J. v. Hammer annimmt, auf die von Hafis durch seine erotische Poesie erlangte dichterische Unsterblichkeit hingedeutet werden? Oder spielt hier der Dichter wieder einmal mit dem mystischen Begriff der Gottesliebe? [2]) *o nâz:* so Pers. 76 mit Sûdî; in Pers. 78 hat Platen – aus Pers. 79? oder dem Cod. Gotting.? – statt dessen die Lesart *i sarw*, die in grammatischer Hinsicht bedenklich ist. [3]) *âyad ba dschalwa: dschalwa* heißt der Einzug der Braut am Hochzeittag. [4]) D. h. wie eine im Winde wogende Tanne; vgl. N. 26, 2 = HB. 432, 3, ferner N. 37, 1 = HB. 197, 1. [5]) Diese Strofe, die in Pers. 78 und 80 fehlt, gehört notwendig her als Einleitung zur folgenden. [6]) Diese Strofe scheint der in Strofe 4 ausgedrückten Zuversicht einigermaßen zu widersprechen. [7]) Vgl. N. 10, 4 = HB. 151, 3; N. 23, 4 = HB. 548, 5. [8]) *ba mastân.* [9]) D. h.: lassen wir uns von Trunkenen leiten. Der Dichter spielt hier mit dem Doppelsinn von „trunken", nämlich 1. weinestrunken, 2. mit trunkenen, d. h. strahlenden, schwimmenden Augen begabt. [10]) Dieses Gasel enthält im wesentlichen Betrachtungen und Sentenzen. Strofe 6 wird der *Muhtasib* (Polizei-Amtmann) erwähnt, und es fragt sich, ob damit der spottweise so genannte Muzaffaride Mubâriz-ad-dîn (1353 – 1358: vgl. Studien VII, 429), oder aber ein wirklicher Polizei-Beamter gemeint ist. Erstere Eventualität schiene ausgeschlossen, wenn Strofe 8 wirklich, wie die Kommentare behaupten, auf den 1434 gestorbenen Dichter *Kâtibî* ginge, der 1358 kaum schon auf den Meistertitel Anspruch gemacht haben wird. Vgl. auch oben die Anmerkung zu N. 24 = HB. 398. [11]) *dschân bê dschamâl i dschânân:* hier hätten wir eine Art Stabreim, von dem in der persischen Poetik sonst nicht die Rede ist, und zugleich ein Wortspiel *(tadschnîs i ischtikâk)* mit *dschân* „Seele" und *dschânân* „Seelenfreund Liebchen".

zur Welt: ein jeder,[1] der diese nicht hat – wahrlich! der hat keine Seele![2]

8. Jener, den du Meister nennst – wenn du ernstlich zusiehst, so ist's ein Handwerker,[3] jedoch fließende Poesie hat er nicht.[4]

2. Bei keinem hab' ich ein Zeichen von jenem Herzensräuber gesehen: entweder bin ich nicht unterrichtet, oder er hat [überhaupt] kein Zeichen.[5]

4. Ein jeder Nachttau auf diesem Wege bedeutet hundert feurige Meere: o Schmerz, daß dieser dunkle Passus[6] nicht Kommentar und Erklärung hat!

3. Die Station der Genügsamkeit[7] darf man nicht verlassen:[8] o Kameltreiber, lad ab,[9] denn dieser Weg hat kein Ende![10]

10. Die Geschichte der Schätze Kârûns,[11] welche die Zeit dem Winde preisgab,[12] erzählt der Knospe, damit sie ihr Gold nicht verborgen halte![13]

---

[1]) *har kas ke.* [2]) *ke dschân na dârad.* Sûdîs Lesart gibt hier aber entschieden einen besseren Sinn: wer das eine nicht hat, hat auch das andere nicht. [3]) *san'at-kar:* artisan – pas artiste. [4]) Diese Strofe soll, wie Vincenz v. Rosenzweig (HR. I, 803; Quelle?) behauptet, auf den Dichter *Kâtibî* (vgl. über diesen Grundriß II, 245 f.) gemünzt sein. Der Text selbst bietet dafür indes nicht den geringsten Anhaltspunkt. (Daß des 1434 verstorbenen *Kâtibî* Anfänge als Dichter noch in die Lebenszeit des Hafis fallen, ist im übrigen immerhin möglich.) Vollends unbewiesen ist, daß dieser Ausfall – wie Rosenzweig a. a. O. gleichfalls andeutet – eine Art Retourchaise bilden soll auf den Tadel, den *Kâtibî* an dem von Hafis in dem Gasel HB. 1, 1 (= N. 17, 1) angebrachten *tadmîn* geübt hat. [5]) Es scheint, daß die jungen Burschen mit ihren Liebhabern bestimmte Erkennungszeichen zu verabreden pflegten, wenn sie sich mit ihnen einließen: vgl. N. 4, 1 = HB. 341, 1; N. 32, 1 = HB. 566, 1. [6]) *mu'ammâ;* vgl. Studien VII, 410. [7]) So nach Platens Text, der hier mit Sûdî übereinstimmt. Der *Behâr i Adscham* (bei Vullers s. v. *kaschîdan* c. *furô*) hat statt dessen die Variante: *sar-manzil i wisâl-asch* „die Station der Vereinigung mit ihm", was mir indes weniger passend scheint. [8]) *zi dast dâdan,* wörtlich: aus der Hand geben. [9]) *furô kasch,* wörtlich: zieh herunter (scil. die Last). [10]) Auch hier und in der vorhergehenden Strofe (wie z. B. „Gasele nach Hafis" Str. 6. 7 = HB. 207, 9. 10; N. 11, 3 = HB. 358, 5; N. 17, 4 = HB. 1, 4) gebraucht Hafis wieder für die irdische Liebe dasselbe Bild, das die Sûfîs sonst (vgl. Studien VII, 396 f.) für ihr mystisches Streben gebrauchen: das einer Reise. Er will hier – nach Platens und Sûdîs Text – sagen: man muß sich in der Liebe Beschränkung auferlegen, sonst kommt man an kein Ende. Unter dem Weg *(rah)* ist der Weg der (irdischen) Liebe zu verstehen. [11]) Vgl. N. 20, 5 = HB. 6, 10. „Da zerrissen wir unter ihm *[Kârûn]* und seinem Hause die Erde; und es fand sich keine Schar, die ihm half gegen Gott, und er entkam nicht." Koran XXVIII, 81. [12]) D. h. zunichte machte. [13]) Unter dem Gold sind die gelben Staubfäden in der Knospe zu verstehen. – Im übrigen ist jedoch die Knospe das Sinnbild des Mundes des Geliebten; vgl. N. 15, 3 = HB. 63, 5.

N. 48 = HB. 43 = HR. I, 110f.[1]) – Pers. 76: Gas. 76; Pers. 78: f. 81 r; Pers. 80: II, 8 v (Nr. 12).

Metrum: ◡–◡–, ◡◡– –, ◡–◡–, ◡◡+

(Mudschtaththi muthamman i machbûn i maktû' i musabbagh).

Reim: –*ast.*

1. Ein Wunder ward[2]) die rote Rose und es ward die Nachtigall trunken: herbei zur Anheiterung,[3]) o zeitverehrende[4]) Sûfîs!

2. Das Fundament[5]) der Buße, welches an Festigkeit wie Stein erschien – sieh', wie[6]) ein gläserner Becher es zerbrach!

6. Mit Ist und Nicht-ist[7]) ärgere nicht dein Inneres und sei fröhlich:[8]) denn Nicht-ist ist das Ende jeder Vollkommenheit, welche ist.

4. Da man aus diesem Gasthof mit zwei Türen[9]) genötigt ist aufzubrechen, Halle und Laube[10]) des Daseins – was [macht's aus, ob sie] hoch oder niedrig [ist]?[11])

7. Der Âsafsche[12]) Pomp und das Wind-Roß[13]) und die Vögelsprache[14]) sind in den Wind gegangen,[15]) und der Besitzer hat daraus[16]) keinen Vorteil[17]) gezogen.

---

[1]) Der dieses Gedicht durchziehende Gedanke ist: *carpe diem!* [2]) So nach Platens Text: *schigift schud;* es ist indes – wie schon Platen bei der Übersetzung getan zu haben scheint – mit Sûdî *schukufta schud* (erblüht ist) zu lesen. [3]) *sar-chwaschî;* vgl. oben S. 180, Anm. 7. [4]) *waktparast:* das soll doch wohl heißen „sich nach der Jahreszeit richtend", also hier „den Frühling genießend". [5]) *asês,* also auch hier wieder (vgl. N. 45, 4 = HB. 486, 8) *Imâla!* [6]) *tsche gûna.* [7]) *hast o nêst:* gemeint ist die sich mit diesen Begriffen abgebende Philosophie. [8]) *chwasch mê bâsch.* [9]) Gemeint ist wohl das menschliche Leben, in das man durch die Tür der Geburt eintritt, und das man durch die Tür des Todes wieder verläßt (so Wilberforce Clarke); oder sollte an den menschlichen Körper zu denken sein? HB. 686, 82 ist vom „sechstürigen Haus" *(dâr i schasch-dar)* die Rede, was nach Rosenzweig auf der Vergleichung der Welt mit einem Würfel beruhen soll, aber mir auf den menschlichen Leib fast besser zu passen scheint. Vgl. zu alledem Max Grünbaum, Zeitschr. d. deutschen morgenl. Gesellsch. XLII, 258 ff. [10]) *riwâk o tâk:* was Hafis unter diesen beiden Bezeichnungen, genau genommen, verstanden hat, wird schwer festzustellen sein: man bedenke, was z. B. *Laube,* je nach Ort und Zeit, im Deutschen alles bedeuten kann! – Vgl. auch HB. 584, 1; ferner zu *tâk* Philipp S. 12. [11]) *o tsche past.* – Diese Strofe steht in Platens Urtext vor der vorhergehenden. [12]) Über Âsaf, den Wesir Suleimâns, vgl. oben S. 168, Anm. 9. [13]) D. h. den (dem Suleimân) als Roß dienenden Wind; vgl. dazu N. 16, 7 = HB. 121, 8. [14]) Auch die Sprache der Vögel hat nach muhammedanischem Glauben Muhammed verstanden. Koran XXVII, 16: „Und es beerbte Suleimân den Dâ'ûd; und er sagte: ‚O ihr Leute! Wir sind die Sprache der Vögel gelehrt worden und begabt worden mit jedem Ding: das ist wahrlich offenbare Auszeichnung.'". [15]) D. h. verloren gegangen; vgl. HB. 296, 8; 170, 10 = N. 47, 6. [16]) *w'az ân.* [17]) *tarf.*

8. Mit Schwinge und Flügel geh' nicht ab vom Wege: denn der Pfeil des Bogenschützen[1]) ist [zwar] durch die Luft geflogen[2]) eine Weile, jedoch in den Staub hat er sich [wieder] niedergelassen.[3])

9. Deine Zunge und[4]) Schreibrohr, Hafis, was für Dank sagen sie dafür, daß man die Worte deiner Dichtung[5]) trägt von Hand zu Hand?[6])

N. 49 = HB. 9 = HR. I, 26f.[7]) — Pers. 76: Gas. 14; Pers. 78: f. 79; fehlt in Pers. 80.

Metrum: ◡–◡–, ◡◡– –, ◡–◡–, ◡◡–

(Mudschtathth i muthammán i machbûn i maktû').

Reim: –*â râ.*

1. Zephir! Gütigst sage jener anmutigen Gazelle [in meinem Namen]: „In Gebirg' und Wüste hast du uns gejagt."[8])

4. Gab vielleicht die Einbildung auf deine Schönheit nicht zu, o Rose, daß du eine Frage tuest nach der besessenen[9]) Nachtigall?[10])

5. Mittels der Eigenschaft der Güte[11]) kann man Jagd machen auf Leute von Einsicht: mit Schlinge und Netz fängt man nicht den weisen Vogel.[12])

3. Wenn du bei der Rechnung[13]) sitzest und Wein missest, so behalt' im Gedächtnis die Wind messenden[14]) Liebhaber!

---

[1]) ***tîr i partâbî:*** ich sehe in letzterem Wort den Singular zu dem bei Vullers nur im Plural angeführten ***partâbiyân*** = sagittarii. [2]) ***hawâ girift,*** wörtlich: hat die Luft ergriffen. [3]) Aoristus gnomicus. In dieser und der vorhergehenden Strofe scheint, ebenso wie in Strofe 6, eine Geringschätzung der Wissenschaft zu liegen. Der Dichter rät, sich nicht damit abzugeben, denn selbst Salomon, der sogar die Vögelsprache verstand, hat von all seiner Weisheit keinen dauernden Nutzen gehabt, und mit allzu hoch fliegenden Gedanken geht es wie mit Pfeilen: sie sinken schließlich doch wieder herab. [4]) ***zabân o kilk i to.*** [5]) ***gufta i suchun-at: suchun guftan*** = „dichten", z. B. N. 29, 3 = HB. 41, 4. [6]) Hier gibt der Dichter doch wohl seiner Freude über die Popularität seiner Dichtung Ausdruck. Oder ist die Frage am Ende negativ zu fassen, und soll diese Strofe, im Anschluß an die beiden vorhergehenden, besagen: auch meine Dichtung und die mir daraus erwachsende Popularität gilt mir schließlich nicht so viel wie der Genuß des Augenblicks? [7]) Ein ***ghazal,*** in dessen (nicht übersetzter) letzter Strofe (9) wieder einmal (vgl. z. B. N. 19, 5 = HB. 222, 9) zu klassischem Ausdruck kommt, wie hoch Hafis selbst seine Poesie einschätzte. [8]) Also wie Madschnûn (vgl. N. 43, 5 = HB. 22, 6), der sich auch vor Liebesgram in die Wüste zurückzog. Der Dichter spielt hier mit dem Gedanken, daß in diesem Fall, anders als sonst, der Mensch vor der Gazelle flüchtet: vgl. HB. 207, 8. [9]) ***scheidâ;*** vgl. N. 2, 3 = HB. 5, 6. [10]) Vgl. N. 13, 2 = HB. 292, 2. [11]) ***ba chulk i lutf.*** [12]) Vgl. Studien VII, 396f.; ferner HB. 532, 4. [13]) So nach Platens Text, der hier ***bâ hisêb*** (mit Imâla!) hat; die Richtigkeit dieser Lesart ist indes wenig wahrscheinlich, wie denn auch Platen, seiner Übersetzung nach zu schließen, durch selbständige Konjektur auf Sûdîs ***bâ habîb*** (beim Freunde) gekommen zu sein scheint. [14]) Wortspiel mit ***bâda peimûdan,*** eigentl.

6. Ich weiß nicht, aus welchem Grunde die Farbe[1]) der Vertrautheit fehlt den schwarzäugigen, mondstirnigen Geradegewachsenen.

N. 50 = HB. 31 = HR. I, 78f. – Pers. 76: Gas. 19; Pers. 78: f. 14 r; Pers. 80: II, 36 r (Nr. 11).

Metrum: ⏑–⏑–, ⏑⏑– –, ⏑–⏑–, ⏑⏑+
(Mudschtathth i muthamman i machbûn i maksûr).

Reim: *–ar i dôst.*

1. Zephir, wenn du vorüberkommst am Gau des Freundes, bring' einen Hauch aus den ambraparfümierten[2]) Locken des Freundes.

2. Bei seiner Seele![3]) aus Dankbarkeit werde ich meine Seele verstreuen,[4]) wenn du zu mir bringst eine Botschaft von seiten des Freundes.

3. Aber da ja in jener deiner Gegenwart der Traute nicht ist,[5]) so bring fürs Auge[6]) ein Stäubchen von der Tür des Freundes!

5. Mein Tannzapfen-Herz[7]) ist wie ein Weide schwankend, aus Sehnsucht nach der tannengleichen[8]) Statur und Höhe des Freundes.

6. Wenn schon der Freund um irgend etwas[9]) uns nicht kauft – um eine Welt verkaufen wir nicht ein Haar vom Haupte des Freundes.

Verzeichnis der Versmaße.

Vorbemerkung. Ich halte mich bei der Anordnung und Benennung der Metra im folgenden an Blochmann.[10]) Zu beachten ist, daß die persische Metrik Silben, die auf kurzen Vokal + 2 Konsonanten oder auf

---

„Wein messen", dann „kneipen", und *bâd peimûdan,* eigentl. „Wind messen", dann „umherschweifen" (vgl. Str. 1).

[1]) D. h. Eigenschaft. Vgl. *yak-rang* N. 9, 5 = HB. 139, 8. [2]) *mu'anbar.* Das persische *anbar* (franz. *ambre gris*) ist ein aus dem Nierenstein des Pottwals (arab. *'anbar*) hergestelltes Parfum von schwärzlicher Farbe; vgl. G. Jacob, Zeitschr. d. Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XLIII, 383f. [3]) Vgl. N. 28, 3 = HB. 494, 5. [4]) D. h. hingeben. Vgl. N. 18, 4; 24, 1 = HB. 398, 1; N. 41, 3 = HB. 469, 2; HB. 155, 7. [5]) So nach Platens Text:

digar tschunân-tsche dar ân hadrat-at na bâschad yâr;

doch ist wohl Sûdîs Lesart vorzuziehen, die besagt: „und wenn es so ist, daß du bei jener Exzellenz (d. h. dem Geliebten) keinen Zutritt erlangst." In HB. ist statt *bâd* natürlich *bâr* zu lesen, wie HR. ganz richtig hat; vgl. oben S. 146, Anm. 1. [6]) D. h., wie Platen richtig annimmt, als Augensalbe. [7]) *dil i sanoubarî.* Das Herz wird hier seiner Gestalt wegen mit einem Zapfen des *sanoubar,* d. h. eigentlich (vgl. G. Jacob, Studien in arabischen Geographen IV, 159) der Aleppokiefer (Pinus halepensis) verglichen. [8]) *tschun-sanoubar.* Vgl. N. 46, 4 = HB. 3, 3. [9]) D. h. um irgend einen, wenn auch noch so geringen Preis. [10]) The prosody of the Persians according to Saifi, Jami, and other writers. Calcutta 1872. – Man vergleiche zum Folgenden besonders auch die treffliche Darstellung bei Browne II, 22ff.

langen Vokal + 1 oder 2 Konsonanten [1]) ausgehen, als sogenannte Überlängen behandelt und demgemäß für einen *Trochäus* (– ᴗ) zählt. Jedoch am Ende des Halbverses *(misrâ')*, ferner bei denjenigen Metren, welche *dô-pâra* sind, d. h. den *misrâ'* wiederum in zwei ganz gleiche, durch eine Zäsur getrennte Hälften zerfallen lassen, [2]) auch unmittelbar vor dieser Zäsur, gelten die Überlängen nur als einfache Längen. [3])

I. *Hazadsch.*

1. *Hazadsch i muthamman i sâlim:* [4])

ᴗ – – –, ᴗ – – –, ᴗ – – –, ᴗ – – –: N. 1. 5. 6. 17. 40.

2. *Hazadsch i muthamman i achrab i makfûf i maksûr:* [5])

– – ᴗ, ᴗ – – ᴗ, ᴗ – – ᴗ, ᴗ – +: N. 36.

3a. *Hazadsch i musaddas i maksûr:* [6])

ᴗ – – –, ᴗ – – –, ᴗ – +: N. 39.

3b. *Hazadsch i musaddas i mahdhûf:* [7])

ᴗ – – –, ᴗ – – –, ᴗ – –: N. 28.

---

[1]) Dieser letztere Fall (langer Vokal + 2 Konsonanten, wie z. B. in *dôst*) bildet die *crux* der persischen Metriker; davon, daß eine solche Silbe, wie einige behaupten, auch als *Daktylus* (– ᴗ ᴗ) gemessen werden könnte, habe ich bei Hafis nie etwas bemerkt. Vgl. noch Rückert-Pertsch S. 384. [2]) Vgl. Blochmann a. a. O. S. 27. [3]) Zwar haben die persischen Metriker für sonst ganz gleiche Versmaße verschiedene Benennungen, je nachdem die Schlußsilbe lang oder überlang ist. Aber da die Metra, wenn sie sich nur durch den genannten Umstand unterscheiden, stets *promiscue* gebraucht werden können (*idschtimâ' i dô wazn:* Blochmann a. a. O. S. 26), so hat diese Unterscheidung keinerlei praktische Bedeutung. Ich habe sie indessen im folgenden doch festhalten zu sollen geglaubt, indem ich dabei als maßgebend die reimtragenden Versausgänge ansah. Analog verfahre ich da, wo – wie z. B. bei gewissen *Ramal*-Arten – im letzten Fuße des *Misrâ'* Anapäst und Spondeus wechseln können. Wenn der Reim nur eine Silbe umfaßt, und infolgedessen bei gewissen *Mudschtathth*-Gaselen dieser Wechsel auch in den reimtragenden Zeilen auftritt, so richte ich mich bei der Klassifikation nach der ersten Zeile des betreffenden Gasels. [4]) D. h. achtfüßiger vollständiger Hazadsch (die Namen der Metra sind sämtlich arabischen Ursprungs). Achtfüßig heißt dieses Versmaß, weil dabei ein ganzes *Beit* (Doppelvers) acht Versfüße ᴗ – – – enthält; vollständig, weil diese Versfüße sämtlich unverkürzt sind. [5]) D. h. achtfüßiger, verstümmelter, eingesäumter, verkürzter Hazadsch. Verstümmelt (*achrab:* vgl. *charâbât* „Ruine“ Studien VII, 417), weil der erste Fuß ᴗ – – – zu – – ᴗ „verstümmelt“ worden ist; eingesäumt, weil beim zweiten und dritten Fuß die letzte Länge gekürzt, der Fuß also gleichsam unten „eingesäumt“ erscheint; verkürzt, weil beim letzten Fuß die letzte Länge überhaupt weggefallen ist, und nur in der Überlänge der vorletzten eine Spur zurückgelassen hat. [6]) D. h. sechsfüßiger, verkürzter Hazadsch. [7]) D. h sechsfüßiger, gestutzter Hazadsch. Gestutzt, weil die letzte Länge des letzten Fußes spurlos weggefallen ist. Die Metra 3a und 3b können

4. *Hazadsch i musaddas i achrab i makbûd i mahdhûf:* [1])
– –́ ᴗ, ᴗ – ᴗ –, ᴗ – –: N. 3. 10. 23. 34.

II. *Radschaz.*

1. *Radschaz i muthamman i matwî i machbûn:* [2])
– ᴗ ᴗ –, ᴗ – ᴗ – ‖ – ᴗ ᴗ –, ᴗ – ᴗ –: N. 37. 38.

III. *Ramal.*

1. *Ramal i muthamman i mahdhûf:* [3])
– ᴗ – –, – ᴗ – –, – ᴗ – –, – ᴗ –: N. 7.

2a. *Ramal i muthamman i machbûn i maksûr:* [4])
ᴗ̲ ᴗ – –, ᴗ ᴗ – –, ᴗ ᴗ – –, ᴗ ᴗ +: N. 19. 29/30.

2b. *Ramal i muthamman i machbûn i maktû':* [5])
ᴗ̲ ᴗ – –, ᴗ ᴗ – –, ᴗ ᴗ – –, – –: N. 8.

3a. *Ramal i musaddas i maksûr:* [6])
– ᴗ – –, – ᴗ – –, – ᴗ +: N. 11.

3b. *Ramal i musaddas i mahdhûf:* [7])
– ᴗ – –, – ᴗ – –, – ᴗ –: N. 2. 24.

IV. *Mudâri'.*

1. *Mudâri' i muthamman i achrab:* [8])
– – ᴗ, – ᴗ – – ‖ – – ᴗ, – ᴗ – –: N. 20. 45. 47.

2a. *Mudâri' i muthamman i achrab i makfûf i maksûr:* [9])
– – ᴗ, – ᴗ – ᴗ, ᴗ – – ᴗ, – ᴗ +: N. 13.

(vgl. oben Anm. 3) stets in demselben Gedicht nebeneinander gebraucht werden.

[1]) D. h. sechsfüßiger, verstümmelter, zusammengezogener, gestutzter Hazadsch. Zusammengezogen, weil die vorletzte Länge des zweiten Fußes verkürzt ist. [2]) D. h. achtfüßiger, gefälteter, eingenähter Radschaz. Gefaltet, weil als Grundform des Radschaz – – ᴗ –, – – ᴗ –, – – ᴗ –, – – ᴗ – gilt, und nun beim 1. und 3. Fuß die 2. Länge gleichsam durch Anbringung einer Falte verkürzt erscheint; eingenäht, weil beim 2. und 4. Fuß die erste Länge verkürzt ist, der Fuß also gewissermaßen oben „eingenäht" erscheint. [3]) D. h. achtfüßiger, gestutzter Ramal. [4]) D. h. achtfüßiger, eingenähter, verkürzter Ramal. Bei diesem Metrum sind sämtliche Versfüße, der erste allerdings nur fakultativ, „eingenäht" *(machbûn).* [5]) D. h. achtfüßiger, eingenähter, beschnittener Ramal. Beschnitten, weil im letzten Fuß – ᴗ – – zu – – beschnitten erscheint. Die Metra 2a und 2b können (vgl. vorige Seite, Anm. 3) stets in demselben Gedicht nebeneinander gebraucht werden. Platen hat dieses Metrum falsch skandiert; vgl. Studien VII, 303, Anm. 4. [6]) D. h. sechsfüßiger, verkürzter Ramal. [7]) D. h. sechsfüßiger, gestutzter Ramal. Auch die Metra 3a und 3b können *promiscue* gebraucht werden. [8]) D. h. achtfüßiger, verstümmelter Mudâri': die vorauszusetzende Grundform des Mudâri' ist nämlich ᴗ – – –, – ᴗ – – ‖ ᴗ – – –, – ᴗ – –. [9]) D. h. achtfüßiger, verstümmelter [am 1. Fuß], eingesäumter [am 2. und 3. Fuß], verkürzter Mudâri'.

2b. *Mudâri' i muthamman i achrab i makfûf i mahdhûf:* [1])
— — ᴗ, — ᴗ — ᴗ, ᴗ — — ᴗ, — ᴗ —: N. 12. 18. 41. 46.

V. *Mudschtaththh.*

1. *Mudschtaththh i muthamman i machbûn:* [2])
ᴗ — ᴗ —, ᴗ ᴗ — — ‖ ᴗ — ᴗ —, ᴗ ᴗ — —: N. 26. 32. 35.

2a. *Mudschtaththh i muthamman i machbûn i maksûr:* [3])
ᴗ — ᴗ —, ᴗ ᴗ — —, ᴗ — ᴗ —, ᴗ ᴗ +: Gasele nach Hafis. N. 9. 14. 16. 27. 50.

2b. *Mudschtaththh i muthamman i machbûn i maktû':* [4])
— ᴗ — ᴗ, ᴗ ᴗ — —, ᴗ — ᴗ —, — —: N. 4. 31. 31a.[5]) 42. 44. 49.

2c. *Mudschtaththh i muthamman i machbûn i maktû i musabbagh:* [6])
ᴗ — ᴗ —, ᴗ ᴗ — —, ᴗ — ᴗ —, — +: N. 15. 48.

VI. *Chafîf.*

1a. *Chafîf i machbûn i maksûr:* [7])
— ᴗ — —, ᴗ — ᴗ —, ᴗ ᴗ +: N. 21. 25. 43.

1b. *Chafîf i machbûn i maktû':* [8])
— ᴗ — —, ᴗ — ᴗ —, — —: N. 22.

VII. *Mutakârib.*

1. *Mutakârib i muthamman i athlam:* [9])
— —, ᴗ — — ‖ — —, ᴗ — —: N. 33.

Gemäß vorstehender Zusammenstellung gehen also von den 51 von Platen übersetzten Gaselen des Hafis nach dem Metrum

Hazadsch	12
Radschaz	2
Ramal	7
Mudâri'	8
Mudschtaththh	17
Chafîf	4
Mutakârib	1
zusammen	51

---

[1]) D. h. achtfüßiger, verstümmelter, eingesäumter, gestutzter Mudâri'. Die Metra 2a und b können *promiscue* gebraucht werden. [2]) D. h. achtfüßiger, eingenähter Mudschtaththh: die vorauszusetzende Grundform des Mudschtaththh ist nämlich: — — ᴗ —, — ᴗ — — ‖ — — ᴗ —, — ᴗ — —. [3]) D. h. achtfüßiger, eingenähter, verkürzter Mudschtaththh. [4]) D. h. achtfüßiger, eingenähter, beschnittener Mudschtaththh. [5]) So bezeichne ich das von Redlich unterdrückte Stück; vgl. Studien VII, 295. [6]) D. h. achtfüßiger, eingenähter, beschnittener, verlängerter Mudschtaththh. Verlängert, weil die letzte Silbe überlang ist. Die Metra 2a—c können *promiscue* gebraucht werden. [7]) D. h. eingenähter, verkürzter Chafîf. Die vorauszusetzende Grundform des (stets sechsfüßigen, und daher nicht ausdrücklich so bezeichneten) Chafîf ist nämlich — ᴗ — —, — — ᴗ —, — ᴗ — —. [8]) D. h. eingenähter, beschnittener Chafîf. Die Metra 1a und b können *promiscue* gebraucht werden. [9]) D. h. achtfüßiger, verstoßener Mutakârib. Verstoßen, weil beim 1. und 3. Fuß der Auftakt gewissermaßen „weggestoßen" ist.

Daraus ergibt sich, daß die Mudschtathth-Gaselen ein volles Drittel ausmachen, ein Verhältnis, das ungefähr auch für den gesamten Dîwân zutreffen wird; vgl. dazu Studien VII, 265, Anm. 2.

Verzeichnis der Reime.

Dadurch, daß beim Gasel ein Reim durch das ganze Gedicht hindurchgeht, wird es verhältnismäßig leichter möglich, in einem Diwan den Fundort einer einzelnen aus dem Zusammenhang gerissenen Strofe eines Dichters nachzuweisen. Von diesem Gesichtspunkt aus sind wohl auch die persischen Diwane nach Reimbuchstaben geordnet.[1]) Jedoch wird die Sache dann dadurch wieder ziemlich erschwert, daß innerhalb der einzelnen Reimbuchstaben vollständige Unordnung herrscht, da die Orientalen immer nur den allerletzten Buchstaben berücksichtigen.[2]) Infolgedessen hat man, wenn man z. B. in HB. eine auf *-t*, *-d* oder *-î* ausgehende Hafis-Strofe nachweisen will, jedesmal 90 bzw. 167 bzw. 79 Gaselen durchzugehen, was immerhin einige Zeit erfordert. Dem wäre durch Aufstellung eines streng alphabetischen Reim-Registers leicht abzuhelfen, da die oft über viele Silben sich erstreckenden persischen Reime nur selten bei einer größeren Anzahl von Gedichten völlig identisch sind. Ich gebe daher hier für die von Platen übersetzten Gaselen des Hafis ein solches Reim-Verzeichnis, das sich vielleicht in mancher Hinsicht als nützlich erweisen wird.[3])

	HB.	N.		HB.	N.
—â râ	6.8.9.	20.1.49	*—âr chwasch na bâschad*	155	3
—âm râ	5	2	*—ôsch âmad*	235	—
—âm i mâ	3	46	*—âna zadand*	222	19
—il-hâ	1	17	*—an na mê kunad*	197	37
—ân andâcht	63	15	*—ahand*	139	9
—ast	43	48	*—ûd*	121	16
—ust	20	14	*—îd*	207	Gas. n. Hafis
—uftan-am hawas ast	81	21	*—âla bar âyad*	196	35
—âm ast	34	36	*—âb bi-âr*	296	25
—în i man ast	41	29/30	*—âr âchir*	295	6
—âh i man ast	42	27	*—ûr*	292	13
—at i ô'st	22	43	*—ôsch*	323	39
—ar i dôst	31	50	*—ân az ân ârid*	341	4
—â mîram-at	95	7	*—ân i gul*	—	18
—âm dârad	262	34	*—il*	358	11
—ân dârad	144	5	*—îdam*	432	26
—ân na dârad	170	47	*—âr ham*	400	12
—în dârad	246	40	*—ân nîz ham*	398	24
—ast gîrad	151	10	*—îdan*	461	44

[1]) Vgl. Studien VII, 291. [2]) Vgl. wiederum die soeben zitierte Stelle
[3]) Anordnung natürlich nach dem persischen Alphabet.

	HB.	N.		HB.	N.
—âh i tô	469	41	*—ân dârî*	551	42
—ây i tô	472	38	*—ûr-î*	503	22
—âh	490	33	*—âr i man bâschî*	570	31
—ân bih	494	28	*—âm-ê*	532	8
—îda	486	45	*—ân ke to dânî*	566	32
—âr dârî	548	23			

V.

Tous ceux qu'il veut aimer l'observent avec crainte,
Ou bien, s'enhardissant de sa tranquillité,
Cherchent à qui saura lui tirer une plainte,
Et font sur lui l'essai de leur férocité.
Charles Baudelaire.

Nachdem wir nun sowohl den authentischen Text von Platens Nachbildungen als auch den Sinn des ihnen zugrunde liegenden persischen Originals, so gut es anging, festgestellt haben, sind wir wohl in der Lage, uns über Platens Leistung ein Urteil zu bilden.

Hier folgt zunächst noch eine Übersicht über die von Platen übersetzten Stücke des Diwans.

HB. [1]	HR. [2]	Hammer [2]	N. [3]
1	I, 2	I, 1	17
3	8	5	46
5	14	8	2
6	16	9	20
8	24	13	1
9	26	16	49
20	50	40	14
22	56	43	43
31	78	59	50
34	86	64	36
41	106	77	29/30
42	108	78	27
43	110	79	48
63	158	107	15
81	202	139	21
95	244	162	7
121	312	216	16
139	366	243	9
144	380	254	5

[1] Die Zahl bedeutet die Nummer des Gasels. [2] Die Zahlen bedeuten Band und Seitenzahl. [3] Die Zahl bedeutet die Nummer nach Redlichs Zählung.

HB.	HR.	Hammer	N.
151	I, 402	I, 264	10
155	410	268	3
170	442	287	47
196	512	323	35
197	514	325	37
207	542	339	(Gasele nach Hafis)
222	584	366	19
235	616	385	(Pl F.: Einzelstr. 13)[1]
246	644	403	40
262	684	424	34
292	II, 32	II, 19	13
295	40	24	6
296	42	22	25
323	106	67	39
341	142	95	4
358	188	134	11
—	—	—	18[2])
398	290	206	24
400	296	210	12
432	376	255	26
461	450	302	44
469	468	316	41
472	476	319	38
486	512	342	45
490	526	347	33
494	534	352	28
503	III, 28	369	22
532	110	412	8
548	162	437	23
551	168	439	42
566	206	459	32
570	218	465	31

Es ergibt sich aus vorstehender Zusammenstellung, daß Platen ein Recht hatte, in seiner Vorrede (Pl R. III, 209) zu behaupten, er habe „so ziemlich aus allen Hauptabteilungen des Diwans Gedichte mitgeteilt“. Nicht vertreten sind unter den Reimbuchstaben[3]) fol-

[1]) Vgl. Studien VII, 295. [2]) Dieses Stück gehört hierher, weil es wie das vorhergehende auf *-l* reimt. [3]) In den verschiedenen Abteilungen des Diwans sind jedesmal sämtliche auf einen bestimmten Buchstaben reimenden Gaselen des Dichters vereinigt; daraus ergibt sich der sehr verschiedene Umfang dieser Abteilungen. Unter „Hauptabteilungen“ versteht Platen offenbar die besonders reichhaltigen, wie *Tâ, Dâl, Yâ* (vgl. oben S. 210); von den in den „Nachbildungen“ nicht vertretenen Gruppen enthält mehr als 10 Gedichte nur *Zâ* (12).

gende, von denen die meisten nur selten, einige sogar nur in einem einzigen Gasel vorkommen: *Bâ, Thâ, Dschîm, Hâ, Châ, Zâ, Sîn, Sâd, Tâ, Zâ, Ein, Ghein, Fâ, Qâf, Kâf.*

Da Platen a. a. O. ausdrücklich sagt, er habe „die Auswahl der übertragenen Gaselen gänzlich dem Zufall überlassen", so läßt sich mit ihm über diese Auswahl im einzelnen natürlich nicht rechten. Aber das ganze Prinzip und die Begründung, womit es der Übersetzer zu rechtfertigen sucht, scheint mir doch sehr anfechtbar. Hafis' Poesie plätschert keineswegs so einförmig daher, daß man sie mit Platen (a. a. O.) den einander stets ähnlichen Wellen eines Stromes vergleichen dürfte. Vielmehr findet sich im Diwan, neben vielen reizenden und originellen Sachen, doch auch wieder manches, was — wenigstens nach unserem Geschmack[1]) — weniger gelungen, teils zu konventionell, teils allzu überschwänglich erscheint. Und von solcher Art hat sich denn auch einiges in die „Nachbildungen" eingeschlichen. Das konventionelle Süßholzgeraspel der Stücke N. 4. 26. 41. 45 würden wir z. B. nicht ungern vermissen, wenn uns Platen dafür einige andere Gedichte übersetzt hätte, in denen Hafis' Eigenart mehr hervortritt. Doch ist auch wieder zu bedenken, daß selbst jene Stücke für den nicht ohne Interesse sind, der Hafis' Vorgänger[2]) nicht kennt — und

[1]) Die Gesichtspunkte, nach denen die Orientalen literarische Erzeugnisse beurteilen, weichen von den für uns maßgebenden oft stark ab; vgl. dazu Browne II, 84. [2]) Übrigens bleibt fraglich, ob Hafis auf seinem speziellen Gebiet überhaupt nennenswerte Vorgänger gehabt hat: die Lyriker vor ihm waren teils Panegyriker, teils Mystiker. Mag also immerhin, wie Browne (II, 328 ff.) vermutet, schon *Mu'izzî*, der 1148 verstorbene Hofdichter des letzten Seldschukiden, Sultan Sandschar, die Mehrzahl der von Hafis gebrauchten konventionellen Metaphern in die poetische Literatur eingeführt haben: mit Hafis ist er deshalb doch in keiner Weise zu vergleichen. Auch *Dschalâl-ad-dîn* vertritt wieder ein ganz anderes Genre. Mag ferner — worauf Graf Schack und Paul Horn so nachdrücklich hinweisen: vgl. Studien VII, 437 f. — manche Kühnheit, besonders mancherlei aus dem Gebiet der Blasphemie, der *kufrîya*, womit uns Hafis überrascht, schon bei *Umar Chayyâm* zu finden sein — die epigrammatisch zugespitzten Vierzeiler dieses Freigeistes (dem bekanntlich sehr vieles erst nachträglich unterschoben wurde) sind doch von der genußfreudigen Lyrik des Schirasers von Grund aus verschieden. Paul Horn widerlegt sich am schlagendsten selbst dadurch, daß er (S. 122) als Vorläufer des Hafis auf dem Gebiet der weltlichen Lyrik eigentlich nur den als Kit'a-Dichter berühmten Ibn Yamîn zu nennen weiß Die Treibhaus-Lyrik der indopersischen Dichter, besonders des 1325 verstorbenen

diese Voraussetzung wird wohl für die überwiegende Mehrzahl der Leser zutreffen, für welche Platen seine Nachbildungen bestimmt hat.

Nur in drei Fällen (N. 13. 25. 35) hat Platen sämtliche Strofen oder *Beits* der von ihm nachgebildeten Hafis-Gaselen übersetzt; sonst hat er immer eine oder mehrere, manchmal (z. B. N. 22. 37) sogar die Mehrzahl der Strofen weggelassen. Bei zwei Stücken (N. 11, nebst dem von Redlich unterdrückten Stück 32 des Plat. 15 [= HB. 235]) fehlt gerade die Anfangsstrofe.[1])

Platen rechtfertigt dieses Verfahren in seiner Vorrede, indem er sagt (Pl R. III, 211): „Überdies bildet jedes Distichon einer Gasele durchaus einen Gedanken für sich, es hängt mit dem Ganzen bloß durch die allgemeine Stimmung zusammen, die darüber verbreitet ist, und durch den Gang des Reims, der hier ohnedem wegfallen mußte.“ Diese Auffassung, die auch vom Grafen Schack (Perspektiven I, 285), Paul Horn (S. 119) und Hubert Tschersig (Das Gasel usf. S. 7 f.) geteilt wird, mag der Theorie der persischen Metriker entsprechen — *in praxi* trifft sie jedenfalls für Hafis' Diwan nicht ohne weiteres zu. Gewiß sind viele Strofen nur so lose mit dem Ganzen verknüpft, daß sie ohne jeden Schaden für den Sinn wegbleiben können. Aber andererseits läßt sich doch auch in den meisten Gaselen des Hafis ein bestimmter Gedankengang wahrnehmen, so daß es nicht angeht, die Strofen (abgesehen vom Anfangs- und Schluß-Beit) beliebig durcheinanderzuschütteln oder ganz wegzulassen.[2]) Dies macht sich denn auch in den „Nachbildungen“ gelegentlich bemerkbar: vgl. z. B. N. 16, 7; 35, 6; 46, 5. Und wenn man auch nur billigen kann, daß der Übersetzer Strofen mit schwer wiederzugebenden Wortspielen u. dgl. einfach beiseite gelassen hat,

---

Amîr Chusrou, auf den Hermann Ethé (Grundriß II, 302) in diesem Zusammenhang hinweist, hat auf Hafis kaum einen nennenswerten Einfluß ausgeübt.

[1]) Die arabisch-persische Bezeichnung für diese ist *matla'*. Davon, daß das *matla'*, wie Hubert Tschersig (Das Gasel usf. S. 7) meint, mitunter auch „Königsbeit“ *(schâh-beit)* heiße, ist mir nichts bekannt: *schâh-beit* heißt, wie Paul Horn (S. 70) in Übereinstimmung mit Blochmann (The prosody etc. S. 93) angibt, die schönste Strofe des Gedichtes, also — nach Horn S. 119 — in der Regel die zweite oder vorletzte. [2]) Vgl. dazu noch oben S. 149. Übrigens hat Platen sich doch auch um die Reihenfolge der Beits gekümmert, wie u. a. daraus hervorgeht, daß er in den Anthologien, die er aus seinem Hafiskodex auszog, die Beits wiederholt anders angeordnet hat: so weist z. B. HB. 486 (= N. 45) in Pers. 76, 78 und 80 jedesmal wieder eine andere Reihenfolge der Strofen auf.

so vermißt man andererseits ungern Stellen, wie HB. 532, 3. 4, deren liebenswürdige Schelmerei Platens Talent gewiß keine Schwierigkeiten bereitet hätte.[1])

Im allgemeinen entspricht einem Beit des Hafis allemal eine Strofe der „Nachbildungen". Doch finden sich von dieser Regel ein paar Ausnahmen. In drei Fällen hat Platen zwei persische Beits zu einer seiner Strofen zusammengezogen; es sind dies die Strofen N. 23, 1 = HB. 548, 1. 2; N. 33, 4 = HB. 490, 4. 5; N. 34, 1 = HB. 262, 1. 2 — alles Fälle, wo das Original ein besonders kurzzeiliges Versmaß aufweist. Besonders eigenartig liegen die Dinge dann noch bei N. 25, wo die Strofen 1 und 2 die Beits 1 – 3 des Originals wiedergeben; weiter entspricht in diesem Gedicht Strofe 3 den Beits 4 und 5, Strofe 4 den Beits 10 und 6,[2]) Strofe 5 den Beits 7 und 8, Strofe 6 den Beits 9 und 11: auch hier finden wir im Persischen ein ganz kurzzeiliges Metrum.

Wie steht es nun im übrigen mit der Treue und Zuverlässigkeit der Platenschen Übersetzung? So sehr ich nach allem, was ich am Eingang des vorigen Abschnitts ausgeführt habe, geneigt bin, an zweifelhaften Stellen bei Hafis auch eine andere als meine eigene Auffassung gelten zu lassen, so gibt es in den Nachbildungen doch eine Anzahl von Stellen, wo Platen zweifellos entweder seinen Text mißverstanden oder aber so frei wiedergegeben hat, daß von einer eigentlichen Übersetzung nicht mehr die Rede sein kann. Hierher rechne ich, natürlich – wie aus meiner wörtlichen Übersetzung im vorhergehenden Abschnitt zu ersehen — immer nur teilweise, die Strofen N. 2, 1; 8, 2; 17, 1; 20, 6; 25, 3; 35, 3; 41, 1. 4; 45, 5; 46, 6.[3]) Dazu kommt noch die unrichtige Wiedergabe einiger Substantive, nämlich *arghawân* durch „Flieder" (N. 4, 4; 5, 1; 15, 2), *reihân* durch „Thymian" (N. 23, 3), *sarw* durch „Zeder"

---

[1]) Ich kann mir nicht versagen, diese beiden Beits hier wenigstens in Rosenzweigs Übersetzung anzuführen, die sich freilich mit der Platenschen niemals messen kann:

Es erscheint, o Herz, die Faste	Auf die Klosterpforte flieget
Als ein Gast hochangeseh'n:	Wohl kein kluger Vogel jetzt,
Ein Geschenk ist sein Verweilen,	Weil man ihm in jeder Predigt
Eine Huld sein Weitergeh'n.	Eine Falle hingesetzt.

[2]) Natürlich sind in Platens Urtext die Beits anders geordnet als bei HB. bzw. Sûdî. [3]) Eine Anzahl weiterer Fälle, wo sich Platens Übersetzung wenigstens verteidigen läßt, lasse ich hier beiseite.

(N. 4, 3; 5, 4; 46, 4),[1]) *saman* durch „Jasmin“ (N. 15, 5; 37, 1), *scharb* durch „Wolle“ (N. 45, 1), *yâkût* durch „Saphir“ (N. 45, 5); etymologische Gesichtspunkte, nach der dilettantischen Art jener Zeit, sind wohl im Spiel, wenn Platen *dâgh* durch „Dolch“ (N. 28, 3)[2]) und *kôy* durch „Gau“[3]) übersetzt.

Weniger besagen wollen im allgemeinen gewisse Eigenmächtigkeiten Platens im Gebrauche der Pronomina, so wenn er wiederholt die 2. Person für die 3. einsetzt (N. 26, 5; 39, 3. 4; 43, 1. 2; 45, 1. 2);[4]) nur N. 12, 5 wird dadurch eine wesentliche Verschiebung des Sinnes bedingt. Ganz bedeutungslos ist es, wenn der Übersetzer für die 1. Person in der Regel den Singular durchführt (z. B. N. 1, 1; 44, 2), während der persische Dichter von sich selbst gerne im Plural spricht. Von größerem Belang ist dagegen, daß Platen den Gegenstand der Liebe des Dichters ab und zu (N. 2, 4; 8, 2. 4; 17, 4; 24, 1; 25, 6; 47, 3) als Femininum behandelt, was schwerlich richtig, aber aus den früher (VII, 399. 425) dargelegten Gründen auch nicht direkt zu widerlegen ist. Übrigens bleibt zu erwägen, ob Platen des Hafis Poesie wirklich für bisexuell gehalten hat,[5]) oder ob da nicht vielleicht lediglich eine Konzession an das Publikum[6]) vorliegt.

Obgleich Platen, wie er in der Vorrede (PlR. III, 211) sagt, solche Beits, in denen im Deutschen nicht wiederzugebende Wort-

---

[1]) In all diesen drei Fällen war offenbar die Rücksicht auf Metrum und Reim maßgebend; sonst übersetzt Platen *sarw* immer richtig mit „Zypresse“. [2]) Vgl. dazu oben meine Anmerkung zu der Stelle. [3]) Soviel ich weiß, bedeutet *kôy* im Persischen nie etwas anderes als „Gasse“, dann wohl auch „Stadtviertel“, „Quartier“. Dazu stimmen sämtliche Stellen, die ich mir aus Hafis notiert habe (HB. 6, 8; 197, 3; 207, 5; 432, 7. 8. 9; 490, 1; 494, 3; 566, 1; 637, 1; 678, 2; 685, 24). Wilberforce Clarke übersetzt in der Regel „street“; Sûdî im Kommentar zu 6, 8 *mahalle.* – Wenn Vullers als Bedeutung auch „pagus“ angibt, und Joseph v. Hammer (ebenso wie Platen) bald „Gau“, bald „Land“ übersetzt, so ist das wohl ein Turkismus, da im Türkischen neben dem aus dem Persischen entlehnten *kûy* „Gasse“ ein echt türkisches *kyöy* „Land“ (im Gegensatz zur Stadt; daher *kyöylü* „Bauer“) steht. Daß Hammer so etwas zuzutrauen ist, geht aus seiner Übersetzung von HB. 323, 2 (= N. 39, 2; vgl. meine Anmerkung zu der Stelle) hervor. [4]) Vgl. meine Bemerkung zu N. 43, 1. [5]) Das scheint allerdings aus der bei Platen ganz bisexuell klingenden Strofe N. 8, 2 mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit hervorzugehen. [6]) Auf diese Art ist ja sogar Platens Freund Hermann v. Rotenhan zu einer „Rosalie“ geworden; vgl. Studien VII, 269.

spiele stecken, für gewöhnlich unübersetzt gelassen hat,[1]) finden sich doch manche Strofen, in denen derartige Pointen gemordet sind: so N. 5, 1; 14, 3. 4; 15, 1. 2; 24, 2. 3; 25, 5; 42, 3. Andere, unserem Leben allzu fremdartige Anspielungen hat der Übersetzer in einer Reihe von Fällen dadurch beseitigt, daß er an die Stelle fremdartiger Namen und Bezeichnungen mehr allgemeine Ausdrücke setzte, wodurch indes notwendig auch wieder etwas von dem Duft des Originals verloren gehen mußte; solche Fälle sind N. 1, 1. 2; 8, 1; 11, 1; 16, 5; 20, 8; 30, 2; 39, 2; 43, 3.[2])

Wenn wir so einzelne Züge des Originals in den „Nachbildungen vergeblich suchen, so hat Platen auf der anderen Seite des Metrums und besonders des Reimes halber mancherlei aus Eigenem hinzugefügt.[3]) So eine ganze Reihe von *Epitheta ornantia,* wie z. B. den Schleier *zart* (Gasele nach Hafis Str. 2), das Liebchen *holder Art* (ebd. Str. 5), das *wunde* Herz (N. 2, 4), dich, *den Stolzen* (N. 4, 6), den *Losen* (N. 5, 1), den *Süßen* (N. 7, 1), den Fastenmond, den *reinen* (N. 8, 1), den Palast *von Golde* (N. 13, 4), den höchsten Freund *im Himmel* (N. 14, 1), die *schönen* Herzensräuber (N. 14, 5), die Tulpen *in den Lauben* (N. 16, 3), den *vollen* Becher (N. 17, 1), den Pokal, den *sorgenlosen* (N. 18, 3), den Rasenden *aus Liebe* (N. 19, 4), die heil'ge Nacht, die *lange* (N. 21, 2), die Perlen schön und auserkoren, *die mit tausend Reizen prangen* (N. 21, 3), den *hohen* Rausch der Liebe (N. 22, 3), das *krause* Netz des Bartes (N. 34, 2) usw. Ebenso ist eigene Zutat des Übersetzers z. B. *im Glase* (N. 4, 5), *schwenke!* (N. 6, 4), *leise* (N. 10, 1), *zwei* der Engel (N. 19, 1), *Entwickler* (N. 21, 4), *und folge deinem Triebe* (N. 22, 3), *frisch und frei* (N. 24, 5), *in Eile* (N. 25, 1). Auch

---

[1]) N. 2, 4 = HB. 5, 7 und N. 17, 2 = HB. 1, 2 hat dagegen Platen ein Wortspiel seiner Vorlage sehr glücklich nachgeahmt. [2]) Freilich ist immer noch genug stehen geblieben, was für nicht orientalistisch gebildete Leser dringend des Kommentars bedarf; insofern ist der Verlust von Platens für die „Nachbildungen“ bestimmten Anmerkungen sehr zu beklagen. — Ganz unverständlich für Nicht-Orientalisten, und dazu noch unrichtig vokalisiert ist z. B. *Duf* (N. 16, 2), d. h. Tamburin: die Perser sprechen *daf,* wie aus dem im *Behâr i adscham* (bei Vullers s. v.) angeführten Vers (wo das Wort mit *kaf* reimt) zur Genüge hervorgeht. [3]) Dies besonders bei den Stücken, die im Original in kurzzeiligen Versmaßen geschrieben sind, so daß der Inhalt eines Beits nur mit Mühe für eine Redondilla-Strofe der „Nachbildungen“ ausreichte. Vgl. oben S. 215.

sonstige Bilder und Wendungen, die uns zum Teil echt orientalisch anmuten, sind manchmal [1]) Platens eigene Erfindung; so z. B. der Frühling *grünbehaart* (Gasele nach Hafis 1); der *Janitschar* N. 1, 2; wenn auch stets *der Busen schwillt* (N. 2, 7), *krumm wie Weiden* (N. 4, 3); *der Stunden eine* (N. 8, 5); der *Liebesmeere* Fluten (N. 10, 3); der *Bogen deiner Brauen* (N. 11, 2); das *Liebesbad* (N. 12, 6); *um den Lenz* im Hain *zu grüßen* (N. 16, 1); das *Rebenblut* (N. 25, 1); der *Schwur,* dich zu lieben (N. 39, 4); mit Vertrauen *bezahlen* (N. 49, 5), und noch manches derart. Ja, sogar das Wortspiel mit *Laut* und *Laute* (N. 27, 2) hat der Übersetzer aus eigenen Mitteln beigesteuert.

Aus derartigen Freiheiten, die an einer einfachen Übersetzung vielleicht zu tadeln wären, haben wir kein Recht, Platen einen Vorwurf zu machen, da er seine Arbeit ja nicht als Übersetzung, sondern als Nachbildung bezeichnet hat. [2]) Hat er in den „Gaselen" eine orientalische Form mit seinen eigenen Gedanken beseelt und dadurch für die deutsche Poesie erobert, so suchte er in den „Nachbildungen" hafisischen Geist in eine abendländische Form [3]) zu füllen, um ihn dadurch seinen Landsleuten näher zu bringen. Daß Platen diese Aufgabe in geradezu unübertrefflicher Weise gelöst hat, scheint neuerdings ziemlich allgemein anerkannt zu werden: „Seine Hafisnachbildungen", sagt Hubert Tschersig, [4]) „folgen dem Perser mit größter Freiheit, treffen aber so glücklich den hafisischen Ton, daß man nur Bodenstedts „Sänger von Schiras" damit vergleichen könnte . . . Platens Hafisnachbildungen gehören zum Besten, was in deutschen Übersetzungen geleistet worden ist." Und dabei muß der Orientalist auch von seinem Standpunkt aus immer wieder betonen, daß die „Nachbildungen" auch als wissenschaftliche Leistung alle Hochachtung verdienen, besonders wenn man Zeit und Umstände bedenkt, unter denen sie entstanden sind.

---

[1]) Natürlich eben nur an der betreffenden Stelle; im übrigen ist vieles von dem im folgenden angeführten echt hafisisch. [2]) Mindestens tat er dies seit 1825, wahrscheinlich aber schon von Anfang an; vgl. Studien VII, 301. [3]) Daß diese Form die der spanischen Redondilla war, hat neuerdings Hubert Tschersig (Das Gasel usw. S. 22) hervorgehoben. Für die Redondilla scheint Platen eine gewisse Vorliebe gehegt zu haben: er ging eine Zeitlang damit um, ein Trauerspiel in Redondillas zu schreiben (PlT. II, 115f.); ja, er hat in der Würzburger Zeit einmal Redondillas in spanischer Sprache an Adrast-Schmidtlein gedichtet (PlT. II, 67; dies zugleich als Ergänzung zu Band VII dieser Zeitschrift, S. 280). [4]) A. a. O. S. 22f.

Um Platen als Hafisübersetzer richtig zu würdigen, darf man ihn nicht bloß mit seinem längst schon fast über Gebühr[1]) in Acht und Bann getanen Vorgänger Joseph v. Hammer, sondern auch mit seinen Nachtretern und Nachfolgern vergleichen, die bis in die neueste Zeit herein den Markt beherrscht haben.

Georg Friedrich Daumer (1800–1875), ein Universitätsfreund Platens, hat sich aus Hammer und dem in PlF. veröffentlichten Auszug der Platenschen Nachbildungen[2]) einen eigenen Hafis zurecht gemacht, wobei er dem Perser den süßlichen Feminismus und den abgeschmackten Aufklärungsdünkel des Jungen Deutschlands unterschob. Daß dieser persisch vermummte Heine dem damaligen Publikum gefiel, ist nur zu begreiflich; von wirklich hafisischem Geist kann ich aber, trotz aller dem Hafis abgeborgten Bilder und Gedanken, bei Daumer nicht viel finden.[3])

Friedrich Bodenstedts Mirza Schaffy verhält sich zu Hafis, wie sich eben ein kaukasischer Tatar des 19. Jahrhunderts zu dem mit allen Elementen der – dem Abendland damals noch überlegenen – ostislamischen Kultur gesättigten südpersischen Dichter des ausgehenden Mittelalters notwendig verhalten muß. Was aber Bodenstedts eigentliche Hafisübersetzung, seinen „Sänger von Schiras" betrifft, so genügt es, um sich ein Urteil zu bilden, wenn man etwa seine bei Horn (S. 121) abgedruckte Übersetzung von HB. 1 mit derjenigen Platens (N. 17) vergleicht: wie gezwungen und

[1]) Vgl. Studien VII, 261, Anm. 2. [2]) Näheres darüber siehe bei Hubert Tschersig a. a. O. S. 199 f. Hoffentlich hört nun endlich der schon vor 30 Jahren (vgl. Studien VII, 267, Anm. 3) vom Grafen Schack gerügte Unfug auf, den Daumerschen Hafis immer wieder als Übersetzung zu bezeichnen, und als solche neben oder vielmehr über Hammer und Rosenzweig zu stellen. Leider spricht auch noch der Neuherausgeber von Daumers Hafis in der Reclamschen Sammlung, J. Stern, von „der weit freieren . . ., jedoch Geist und Eigenart des Persers weit treuer wiederspiegelnden Verdeutschung von Daumer," und gleich darauf von „der Daumerschen Übertragung". Mit dem gleichen Recht könnte man auch Goethes westöstlichen Diwan für eine Hafisübersetzung ausgeben. – Ob Daumer überhaupt ein Wort persisch verstanden hat, bleibt mindestens fraglich. (Vgl. indes oben S. 179, Anm. 4.)

[3]) Hierin muß ich Hubert Tschersig (a. a. O.) entschieden widersprechen. Beispielsweise erinnert mich Daumer I, 121 viel weniger an Hafis, als an Heines:

Den Himmel überlassen wir
Den Engeln und den Spatzen.

Ich gebe zu, daß der Gedanke auch Hafis nicht fremd ist (vgl. z. B. N. 13, 4; 28, 2), aber – *c'est le ton qui fait la musique!*

schwerfällig nimmt sich Bodenstedts Gasel neben Platens flüssiger, einschmeichelnder Redondilla aus![1]) Meister Hafis hätte vielleicht auch von Bodenstedt gesagt:

san'at-kar ast, lêkin schi'r i rawân na dârad.[2])

Vincenz v. Rosenzweig endlich hat sich zwar durch seine vollständige Hafisübersetzung — welche gegen Hammer immerhin einen Fortschritt bedeutet — ein nicht zu unterschätzendes Verdienst erworben; aber, so möchte ich fragen, kann es anders als ein bißchen handwerksmäßig zugehen, wenn sich einer hinsetzt, um einen Diwan von 693 lyrischen Gedichten von a bis z, oder vielmehr von *alif* bis *yâ*, zu übertragen?

Platen war durch Naturanlage und Gemütsverfassung zweifellos mehr als irgend ein Abendländer vor oder nach ihm dazu befähigt, sich in Hafis' Art hineinzuleben; und dabei stand er vielleicht schon auf dem Höhepunkt seines Schaffens, als die „Nachbildungen" entstanden.[3])

Einmal war seine sexuelle Veranlagung besonders geeignet, ihm die erotische Seite der hafisischen Lyrik näher zu bringen. Ja,

---

[1]) Es ist mir ganz unverständlich, wie Horn a. a. O. zu der Ansicht kommt, dieses Gasel könne „dem Sinne wie der Form nach ... schwerlich besser getroffen werden, als er [Bodenstedt] es wiedergibt". Diese jambischen Langzeilen (dabei soll „Auf, Schen[ke]" ein Jambus sein!) in Verbindung mit dem einförmigen (dazu auch noch klingenden) Gaselreim dünken mich unerträglich schleppend: da ist mir selbst Rosenzweigs Übertragung noch lieber. Überhaupt will mir scheinen, als ob rein jambische oder trochäische Versmaße fürs Gasel nicht so recht geeignet wären, als ob der einförmige Reim als notwendiges Korrelat ein etwas abwechslungsreicheres Versmaß erforderte, wie es im persischen Gasel ja auch in der Regel gewählt wird.
[2]) Vgl. N. 47, 2. [3]) Jedenfalls dürfte dieser Höhepunkt in Platens Erlanger Zeit fallen, wo, trotz aller Bitternisse, eben doch *dil-asch zinda schud ba ischk* (N. 46, 3). Später, in Italien, war Platen ruhiger geworden, aber — schon war auch sein Lebenselement im Verglühen; er glich einigermaßen einem ausgebrannten Krater. Deutlich läßt sich das meines Erachtens an seinen beiden Literatur-Komödien beobachten: der Romantische Ödipus zeigt trotz aller Schönheiten doch nicht mehr den sprudelnden Witz, durch den uns die im Zeitraum von vier Wochen hingeworfene Verhängnisvolle Gabel entzückt. Auch scheint mir der in der späteren italienischen Zeit enstandenen Lyrik Platens gegenüber der Vorwurf der Kälte nicht so ganz ungerechtfertigt. Dieses rasche Verblühen seines herrlichen Talents ist eines der tragischen Momente, an denen das Leben des unglücklichen Dichters so reich ist. (Ähnlich urteilt übrigens auch L. v. Scheffler PlT. II, VI.)

es scheint denkbar, daß er gerade von diesem Gesichtspunkte aus sich so lebhaft zum Persischen und speziell zu Hafis hingezogen fühlte: denn hier fand er in einer Sprache von hinreißender Schönheit zum Ausdruck gebracht, was er selbst ängstlich im Busen bewahren mußte.

Indes, bei näherer Bekanntschaft mochte ein anderer Zug in Hafis' Wesen ihn noch stärker anziehen. Im Abendland, besonders im nördlichen Europa, leiden alle denkenden Homosexuellen schwer unter dem Zwiespalt, daß Gesetz und Sitte verbieten, was doch die Natur gebieterisch von ihnen fordert. Dadurch bildet sich bei ihnen leicht ein gewisser Antinomismus heraus: weil ihnen in einem Punkte wirklich bitteres Unrecht geschieht, sind sie nur zu leicht geneigt, alle derartigen Schranken zu hassen oder aber zu verlachen. Etwas dergleichen dürfen wir wohl auch bei Platen annehmen. Abgesehen vom Sommer 1821, wo ihm mit Otto v. Bülow eine Art Liebesglück erblühte, bildet sein Leben eine Kette der herbsten Enttäuschungen, die ihm von solchen bereitet wurden, denen er seine Neigung zuwandte; fast Wort für Wort trifft auf sein Los die Schilderung des französischen Dichters zu, die ich als Motto für diesen Abschnitt gewählt habe. Keinem Vertrauten durfte der unglückliche Mann rückhaltslos offenbaren, was in seinem Innern vorging. Und dennoch ist er, wie Heines Anrempelung zeigt, dem Argwohn und Klatsch schließlich nicht entgangen; vielleicht ist ihm der und jener nur deshalb so unfreundlich begegnet, um nicht in den Verdacht zu kommen, zu ihm in einem gegen die Sitte verstoßenden Verhältnis zu stehen. War es da ein Wunder, wenn der Gequälte gegen diese Sitte zu hadern begann?

Auch Hafis war ausgesprochener Antinomist.[1]) Jedoch wird bei ihm diese Geistesrichtung schwerlich ihren Ausgangspunkt im sexuellen Gebiete haben: hier standen ihm die Sitten und Gebräuche seiner Heimat kaum sehr im Wege.[2]) Ja, er führt sogar geradezu als

[1]) Vgl. Studien VII, 438 und besonders Rasmussen S. 53. [2]) Es scheint in Persien mit dem homosexuellen Verkehr ähnlich zu gehen wie in Deutschland mit dem Duell: er ist zwar formell verboten, wird aber trotzdem gewissermaßen als Ehrensache betrachtet. Der im 12. Jahrhundert lebende Dichter *Châkânî* (vgl. Studien VII, 406) fand sich geradezu veranlaßt, in einem *Rubâ'î* seinen Verzicht auf diese noble Passion zu rechtfertigen. Er sagt da (*Tschetwerostischija*, ed. Salemann S. 134): „Châkânî schmäht man allezeit, daß er die *vulva* sucht, zum *podex* nicht sucht einen

Entschuldigung für seine Exzesse *in Baccho* an, daß ihn die (homosexuelle) Liebe dazu geführt habe: vgl. z. B. N. 14, 4; 15, 6. Um so größeren Anstoß mußte es dagegen erregen, daß der geniale Dichter sich über die religiösen Vorurteile seiner Zeit hinwegsetzte, daß er offen zu verspotten wagte, was dem frommen Pöbel seiner Heimat für unantastbar galt: das hat ihn sicherlich in manche Verlegenheit gebracht, hat wohl auch bei seinen Lebzeiten seiner Popularität wesentlich Eintrag getan.

Mochten indes die Schranken, gegen welche Hafis anzukämpfen hatte, auch etwas anderer Art sein, als diejenigen, welche Platen beengten – diesem wird es doch zum Trost gereicht haben, schon im persischen Mittelalter einen gottbegnadeten Dichter zu finden, der alles, was seine Freiheit zu beschränken, ihn am Sichausleben zu hindern drohte, rücksichtslos beiseite schob, der dem selbstgerechten, anspruchsvollen Pöbel, anstatt sich seiner Tyrannei zu beugen, offen seine Verachtung ins Gesicht sagte. Das ist wohl die Grundlage, auf der Platens dauernde Verehrung für Hafis beruht.

Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß Platen schon durch sein ganzes Leben und Dasein eine Widerlegung derer bildet, welche auf Hafis und andere persische Dichter ihrer homosexuellen Erotik wegen einen Stein werfen möchten. Seit Platens Tagebücher in ihrer vollständigen Gestalt veröffentlicht sind, darf niemand mehr bestreiten, daß neben dem ernsthaftesten Streben nach den höchsten Idealen der Menschheit ein rein homosexuelles Fühlen in derselben Brust wohnen kann, niemand mehr behaupten, der Homosexualismus bilde lediglich ein letztes Reizmittel für solche, die alle Freuden der heterosexuellen Liebe bis auf die Neige durchgekostet haben. Damit ist endlich ein seit Jahrhunderten eingewurzeltes Vorurteil beseitigt, einer gerechteren Beurteilung einiger der markantesten Gestalten der orientalischen Literatur die Bahn gebrochen.

Selbstverständlich soll mit alledem keineswegs die homosexuelle Liebe als solche verherrlicht, noch auch Hafis oder Platen als Dichter des Homosexualismus auf den Schild erhoben werden. Nein, wir wollen die beiden hochhalten, nicht weil, sondern obgleich sie von

---

Weg: der *podex* wird nicht eine Korallen-Büchse jeden Monat [Anspielung auf die Menstruation], der *podex* gebiert nicht nach neun Monden einen Mond [d. h. ein „mondgesichtiges“ Kind].“ Vgl. noch Alexander v. Kégl, Zeitschr. d. Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XLVII, 137f.

jenem rätselhaften Triebe zeugen, welchen die Natur schon so manchem als verhängnisvolle Zugabe zu reichen sonstigen Geschenken in die Wiege gelegt hat. Wir wollen auch in diesem Falle Platens Wort gelten lassen:

Alles taucht die Hand des Dichters in der Schönheit Ozean;

wollen denen, die da pharisäisch richten und vorschnell verurteilen, mit Hafis (N. 20, 7) zurufen:

gar tô na mê pasandî, taghyîr kun kadâ râ!

Platen aber wollen wir niemals vergessen, daß er in einer Zeit besonderer Betrübnis, in der Einsamkeit eines selbstgewählten Exils, uns mit einer Perle der deutschen Übersetzungsliteratur beschenkt hat. Möge dieses Kleinod, das bisher immer nur durch viele Flecken entstellt an die Öffentlichkeit gelangt und daher bei weitem nicht in seinem wahren Werte erkannt worden ist, nun endlich in der geplanten Neu-Ausgabe in seinem vollen Glanze ans Licht kommen!

Nachträge und Berichtigungen.

Zu S. 262, Z. 16f. Professor Dr. G. Jacob teilt mir (d. d. 21. 8. 07) freundlichst mit: „Rückert bedauert in einem Schreiben an Hammer, als es sich um die Berufung nach Erlangen handelt, nicht sein Schüler gewesen zu sein; die orientalistischen Anregungen stammen bei ihm wohl aus Heidelberg (Schlegel)." Ein neuer Beweis, wie sehr die landläufigen Angaben über Rückerts und Platens orientalische Studien der Nachprüfung bedürfen.

Zu S. 269, Anm. 2. Aus PlT. I, 18 geht hervor, daß im Kadettenhause nur französisch, also weder Latein noch Griechisch gelehrt wurde.

Zu S. 273, Z. 16 ff. Diese Verse stehen in Urtext und Übersetzung am Schluß der Noten und Abhandlungen zum West-östlichen Diwan (Jubil.-Ausg. V, 316). Wahrscheinlich hat sie Engelhardt dort abgeschrieben.

Zu S. 277, Anm. 5. Wie Hubert Tschersig (Das Gasel usw. S. 27) nach einer zuverlässigen Quelle feststellt, war Bülows Geburtsort nicht Grabow, sondern Plate.

Zu S. 286, Z. 2: Über diesen Professor Schulz vgl. auch Robert von Mohl, Lebens-Erinnerungen I, 135.

Zu S. 298: Die 3. Zeile von N. 29, 1 ist, wie mir inzwischen fast zur Gewißheit geworden ist, folgendermaßen zu lesen:

Und die Last, die sie mir wecken.

Zu S. 306, Z. 4. Es sind nicht sieben, sondern acht Stücke, die einheitlichen Reim haben, nämlich außer den genannten noch N. 4.

Zu S. 306, Z. 14. Zwei weitere Fälle von rührendem – oder, nach Hubert Tschersigs Terminologie (a. a. O. S. 54) reichem – Reim finden sich N. 20, 6: *Stellen : ver]stellen* und N. 29, 1: *Götzen : Er]götzen.*

S. 306, Z. 22 lies auslautenden statt anlautenden; ebendaselbst Z. 23 lies anlautendem statt auslautendem.

S. 399, Z. 5 lies: „S. 392" statt „S. 449".

S. 413, Z. 7; S. 424, Z. 16; S. 427, Z. 3 lies: Josef v. Hammer.

Zu S. 413, Anm. 4. Denselben Schluß zieht auch Harald Rasmussen S. 48: „Alt tyder paa, at han netop som aeldre slog ind paa „kaerlighedens vej" og bröd med sin tidligere levevis . . . Desuden, hvorfor skulde praesterne ellers have vaegret sig saa laenge ved at foretage hans jordfaestelse?"

S. 416, Z. 29 lies *haschschâschîn* statt *haschîschîn.*

Zu S. 417, Z. 6. *mei-châna* heißt aber nicht bloß das öffentliche Weinhaus, sondern auch, wie z. B. aus der Stelle Sa'dî, Bôstân IV, 180 hervorgeht, der Weinkeller in Privathäusern.

Zu S. 417, Anm. 1. Vgl. Abû Nuwâs ed. Ahlwardt 47, 3. An manchen Stellen muß indes unter dem *dschâm i zar* doch ein goldener Becher zu verstehen sein, so z. B. HB. 67, 10, wo es heißt: *mei dih ba dschâm i zâr,* „schenk' Wein ein in den gold'nen Becher!" – Daß *dschâm* in der Tat, wie Jacob (S. 15) richtig annimmt, nicht *eo ipso* ein gläserner Becher zu sein braucht, ergibt sich wohl auch aus HB. 43, 2 = N. 48, 2: dort wird ein *dschâm i zudschâdsch,* ein Becher aus Glas, ausdrücklich erwähnt – was nur Sinn hat, wenn es auch andere gab.

Zu S. 420, Anm. 2. *Mu'în Schîrâzî* war ein älterer Zeitgenosse des Hafis: er verfaßte sein *Schîrâz-nâma* – dasselbe, das auch Browne a. a. O. erwähnt – im Jahre 1343 n. Chr.

Zu S. 420, Anm. 3. *kân-yamîn* kann auch bedeuten: „mit der Rechten so ergiebig wie ein Schacht"; ebenso *daryâ-yasâr,* „einer, dessen linke Hand überfließt wie das Meer": vgl. *bahr-kaf* HB. 592, 1; *daryâ-dil* HB. 579, 6. Daß aber an jener Stelle eine obszöne Zweideutigkeit beabsichtigt ist, scheint mir bei alledem zweifellos.

Zu S. 430, Z. 24. Schâh Schudschâ' kommt auch im West-östlichen Diwan vor als *Schah Sedschan* (Jubil.-Ausg. V, 41).

S. 431, Z. 8 lies: Ende August 1363 statt „1362".

Zu S. 436, Anm. 3. Die Strofe steht HB. 175, 2 (= HR. I, 456), jedoch mit dem Endreim *chwâhad bûd* (statt *chwâhad schud,* wie Browne angibt).

Lebenslauf.

Ich, FRIEDRICH VEIT, evangelischer Konfession, bin am 3. März 1871 zu Sternenfels OA. Maulbronn geboren als Sohn des Pfarrers Karl Veit und seiner Gemahlin Marie geb. Ehemann. Ich besuchte die Volksschule zu Sternenfels, dann das Lyceum zu Ludwigsburg, endlich das Karlsgymnasium zu Stuttgart, wo ich im Sommer 1891 die Reifeprüfung bestand. Hierauf studierte ich an den Universitäten zu Strassburg und Göttingen zunächst ausschliesslich Orientalia, später vorwiegend Germanistik und vergleichende Sprachwissenschaft. Von 1898 bis 1902 lebte ich als Privatgelehrter zu Ostdorf OA. Balingen sprachwissenschaftlichen, volkskundlichen und nationalökonomischen Studien. Seit 1902 wohne ich, mit germanistischen und orientalistischen Arbeiten und Forschungen beschäftigt, in Tübingen.



